ჰეგელი

# ლოგიკის მეცნიერება

თბილისი

სახელმწიფო გამომცემლობა
„საბჭოთა საქართველო“
თბილისი
1962

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

# Encyclopädie
der
# philosophischen Wissenschaften
im Grundrisse

Erster Teil

# Die Wissenschaft der Logik

Aus dem Deutschen übersetzt
von
Schalwa Papuaschwili

Staatsverlag
„Sabtschotha Sakarthwelo"
Thbilissi
1962

გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი

# ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
# ენციკლოპედია
ნარკვევი

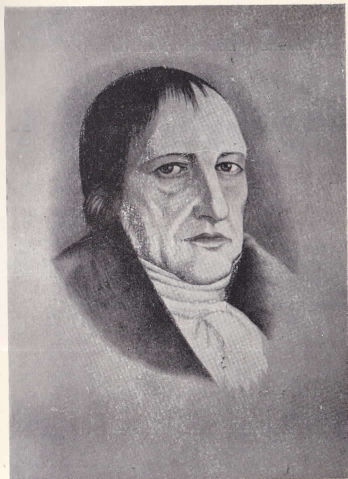


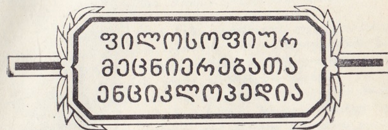
პირველი ნაწილი

# ლოგიკის მეცნიერება

თარგმანი გერმანულიდან
შალვა პაპუაშვილისა

სახელმწიფო გამომცემლობა
„საბჭოთა საქართველო"
თბილისი
1962




ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა
ენციკლოპედია

## წინასიტყვაობა პირველი გამოცემისათვის

ჩემი მსმენელებისათვის ჩემი ფილოსოფიის ლექციების სახელმძღვანელოს მიწოდების საჭიროება იმის უახლოეს საბაბს წარმოადგენს, რომ ფილოსოფიის ამ მიმოხილვას მთელი მოცულობით უფრო ადრე ვაქვეყნებ, ვიდრე განზრახული მქონდა.

ნარკვევის ბუნება გამორიცხავს არა მარტო იდეების ამომწურავ გადმოცემას მათი *შინაარსის* მიხედვით, არამედ ზღუდავს განსაკუთრებით იდეების სისტემატური გამოყვანის განვითარებასაც, რომელიც იმას უნდა შეიცავდეს, რაც სხვა შემთხვევებში *დასაბუთებად* ესმოდათ და რაც მეცნიერული ფილოსოფიისათვის აუცილებელია. ამ წიგნის სახელწოდება ნაწილობრივ მთელი ფილოსოფიის მოცულობაზე უნდა მიუთითებდეს, ნაწილობრივ კი იმ განზრახვაზე, რომ ცალკეული საკითხები ზეპირი ლექციებისათვის დავიტოვოთ.

მაგრამ მაშინ ნარკვევში უფრო მასალის განლაგებისა და გამართულობის უბრალო *გარეგან მიზანშეწონილობას* ექცევენ ყურადღებას, როდესაც უკვე არსებობს წინასწარდადგენილი და ცნობილი შინაარსი, რომელიც განზრახული სიმოკლით უნდა იქნეს გადმოცემული. რადგან წინამდებარე გადმოცემა ამ შემთხვევას კი არ ეკუთვნის, არამედ აყენებს ფილოსოფიის ახალ დამუშავებას იმ მეთოდით, რომელიც ჯერ კიდევ, როგორც ვიმედოვნებ, აღიარებული იქნება როგორც ერთადერთი ჭეშმარიტი, შინაარსის იგივური მეთოდი, ამდენად შემეძლო საზოგადოებისათვის უფრო სასარგებლოდ მიმეჩნია, თუკი გარემოებანი ნებას დამრთავდნენ, მოკლე ნარკვევისათვის წამემძღვარებინა დაწვრილებითი შრომა ფილოსოფიის სხვა ნაწილების შესახებ, იმგვარივე, როგორიც საზოგადოებას მივაწოდე მთლიანის პირველი ნაწილის, *ლოგიკის* შესახებ. თუმცა ამ გადმოცემაში უნდა შემეზღუდა ის მხარე, რომლის თანახმადაც შინაარსი ახლო დგას *წარმოდგენასა*

და ემპირიულ ცოდნასთან, მიუხედავად ამისა, სხვა მხრივ მაინც მწამს, რომ გადასვლები, რომლებიც შეიძლება მხოლოდ ცნების მიერ მოხდენილ გაშუალებას წარმოადგენდნენ, იმდენად შესამჩნევი გავხადე, რომ საკმაოდ განმესხვავებინა წინსვლის მეთოდურობა მარტოოდენ გარეგანი წესრიგისაგან, რასაც სხვა მეცნიერებანი მიმართავენ, ასევე განმესხვავებინა ფილოსოფიურ საკითხებში ჩვეულებად ქცეული იმ მანერისაგან, რომელიც რაიმე სქემას წინ წარუმძღვარებს და მისი მეოხებით პარალელურ მწკრივებად განალაგებს მასალას ისევე გარეგნულად და უფრო თვითნებურად, ვიდრე პირველი წესი, და, მეტისმეტად უცნაური გაუგებრობის გამო, სურს ცნების აუცილებლობა შემთხვევითი და თვითნებური კავშირებით შემოფარგლოს.

ჩვენ დავინახეთ აგრეთვე ისიც, თუ იგივე თვითნებობა როგორ დაეუფლა ფილოსოფიის შინაარსსაც, როგორ მიჰყო ხელი აზრის სახიფათო კომბინაციებს და გარკვეული დროის მანძილზე როგორ უნერგავდა პატივისცემას ჭეშმარიტი აზრის მქონე და პატიოსანი მისწრაფების ადამიანებს, თუმცა კი სხვა მხრივ იგი თვით სიგიჟემდე მისულ უგუნურებადაც ითვლებოდა. მაგრამ განსაკუთრებით და უფრო ხშირად კი მის შინაარსში შთამაგონებელი რამისა თუ უგუნურების ნაცვლად შეიძლებოდა დაგვენახა კარგად ცნობილი ტრივიალობანი; ასევე მისი ფორმაც წინასწარ განზრახული, მეთოდური და იაფფასიანი მახვილგონიერების უბრალო მანერას წარმოადგენდა, ხოლო ეს მახვილგონიერება უცნაური კავშირებისა და ნაძალადევ ახირებულობათა გამოგონებაში გამოიხატებოდა; საერთოდ სერიოზულობის ნიღაბს ქვეშ შეიძლებოდა შეგვემჩნიათ საკუთარი თავისა და საზოგადოების მოტყუება. მეორე მხრივ, პირიქით, ჩვენ დავინახეთ, რომ ზერელობამ, აზრის სიღატაკემ თავის თავს კეთილგონიერი სკეპტიციზმი და თავდაჭერილი გონების კრიტიციზმი უწოდა; იდეების სიცარიელესთან ერთად თანაბარი ზომით იზრდებოდა მათი ბუნდოვანება და მედიდურობა. გონის ეს ორივე მიმართულება დიდ ხანს მაიმუნივით ბაძავდა გერმანულ სერიოზულობას და უფრო ღრმა ფილოსოფიურ მოთხოვნილებას ქანცავდა; ამას შედეგად მოჰყვა ფილოსოფიის მეცნიერების მიმართ ისეთი გულგრილობა, თვით სიძულვილიც კი, რომ ახლა ეგრეთწოდებული ვითომდა თავდაჭერილობაც ფიქრობს, რომ შეუძლია თავის თავს უფლება მისცეს მონაწილეობა მიიღოს მსჯელობაში და თავისი აზრი გამოთქვას ფილოსოფიის უღრმეს საკით-



ხებზე, უარყოს მათი გონივრული შემეცნება, რომლის ფორმად ოდესღაც დასაბუთებას თვლიდნენ.

აღნიშნული მოვლენებიდან პირველი შეიძლება ნაწილობრივ განხილული იქნეს როგორც ახალი ეპოქის ჭაბუკური ალტყინება, რომელიც გამოვლინდა როგორც მეცნიერების, ისე პოლიტიკის სფეროში. თუ ეს ჭაბუკური ალტყინება გაახალგაზრდავებული გონის განთიადს გამაბრუებელი აღტაცებით ეგებებოდა და წინასწარი ღრმა მუშაობის გარეშე მაშინვე იდეებით სტკბებოდა, ერთხანს იმ იმედებითა და პერსპექტივებით თვრებოდა და იხიბლებოდა, რომელთაც იგი გვპირდებოდა, ამდენად ადვილად ვურიგდებით მის მეტისმეტ გადაჭარბებას, რადგან მას საფუძვლად ჯანსაღი მარცვალი უდევს, ხოლო ის ზერელე ბურუსი, რომლითაც მან ეს საფუძველი დაფარა, თავისთავად უნდა გაიფანტოს. მაგრამ მეორე მოვლენა საძაგელია, რადგან მოთენთილობისა და უძლურების მაუწყებელია და ცდილობს იგი დაფაროს ყველა საუკუნის დიდი ფილოსოფიური გონების ადამიანთა კრიტიკულად გამჩხრეკი ქედმაღლობითა და თვითწარმოდგენით, რომელსაც უკუღმართად ესმის ისინი, მაგრამ უკუღმართად ესმის უფრო მეტად თავისი თავი.

მაგრამ მით უფრო სასიხარულოა დავინახოთ და გავიხსენოთ, რომ ამ ორივე მიმართულების საწინააღმდეგოდ კიდევ შენახულა ფილოსოფიური ინტერესი და სერიოზული სიყვარული უმაღლესი შემეცნებისადმი, მიუკერძოებლად და ყოველგვარი პატივმოყვარეობის გარეშე. თუ ეს ინტერესი ხანდახან უშუალო ცოდნისა და გრძნობის უფრო ფორმას ჰკიდებდა ხელს, ეს მიმართულება მაინც გონივრული გაგების შინაგან ღრმა მიდრეკილებას ადასტურებს; მხოლოდ ეს გონივრული გაგება ანიჭებს ადამიანს თავის ღირსებას, და უწინარეს ყოვლისა იმით, რომ თვითონ მისთვის ის თვალსაზრისი მხოლოდ ფილოსოფიური ცოდნის შედეგად მიიღება; და, მაშასადამე, იგი მაინც აღიარებს პირობად იმას, რასაც ვითომდა უგულებელჰყოფს. ჭეშმარიტების შემეცნების ამ ინტერესს ვუძღვნი ამ ცდას, რათა მის დასაკმაყოფილებლად შესავალი ან დამხმარე საშუალება მივაწოდო საზოგადოებას; დაე, ამ მიზანმა ჩვენს ნარკვევს ხელსაყრელი მიღება მოუპოვოს.

ჰაიდელბერგი, მაისი 1817.

---

## წინასიტყვაობა მეორე გამოცემისათვის

შემწყნარებელი მკითხველი ნახავს, რომ ამ ახალ გამოცემაში ბევრი ნაწილი გადამუშავებულია და უფრო ზუსტი განსაზღვრებებით არის გაშლილ-განვითარებული; ამასთან მე შევეცადე, გადმოცემის ფორმალური მხარე შემერბილებინა და შემემცირებინა, აგრეთვე უფრო ფართო ეგზოტერული შენიშვნებით აბსტრაქტული ცნებები ჩვეულებრივი გაგებისათვის და მათ შესახებ კონკრეტული წარმოდგენებისათვის დამეახლოვებინა. მაგრამ ნარკვევისათვის დამახასიათებელი საჭირო სიმოკლე, და, გარდა ამისა, ისედაც რთული საგანი, ამ მეორე გამოცემასაც იმავე დანიშნულებას უტოვებს, რომელიც პირველ გამოცემას ჰქონდა: გასწიოს სამსახური წინასწარ საკითხავი წიგნისა, რომლის საჭირო განმარტებები მოცემული უნდა იქნეს ზეპირ ლექციებში. მართალია, სახელწოდება „ენციკლოპედია“ თავდაპირველად მეცნიერული მეთოდისა და მასალის გარეგანი შედგენილობის მხრივ ნაკლები სიმკაცრის ნებას უნდა იძლეოდეს, მაგრამ საგნის ბუნება მაინც მოითხოვს, რომ საფუძვლად ლოგიკური კავშირი იქნეს დატოვებული.

შეიძლება გვეგონოს, რომ არსებობს მრავალი საბაბი და სტიმული, რომლებიც მოითხოვენ ჩემი აზრი გამოვთქვა თანამედროვე განათლების გონებრივი და აზრმოკლებული მისწრაფებებისადმი ჩემი ფილოსოფიის გარეგნული დამოკიდებულების შესახებ, რაც შეიძლება გაკეთდეს მხოლოდ ეგზოტერული წესით, მაგალითად, წინასიტყვაობაში; ვინაიდან ეს მისწრაფებები მეცნიერული არაა, თუმცა ფილოსოფიასთან გარკვეულ ურთიერთობაშია, საერთოდ ფილოსოფიაში კი არ იჭრება, არამედ გარედან აწარმოებს საუბარს და გარეთვე რჩება. არასასიამოვნოა და სახიფათოც კი მეცნიერებისათვის ეგზომ უცხო ნიადაგზე შედგომა, რადგან ამგვარი განცხადება და განმარტება ხელს არ უწყობს იმ გაგებას, რომელიც ერთადერთი შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი შემეცნების მიზანი. მაგრამ ზოგიერთი მოვლენის განხილვა მაინც სასარგებლოა და აუცილებელი.



ერთადერთი, რისკენაც საერთოდ მივისწრაფოდი და მივისწრა-
ფი ჩემს ფილოსოფიურ შრომებში,—ჭეშმარიტების მეცნიერული
შემეცნებაა. იგი უძნელესი გზაა, მაგრამ მხოლოდ ამ გზას აქვს
გონისთვის ინტერესი და ღირებულება; რაკი გონი ერთხელაც არის
აზრის გზას დაადგა, ამაოების გრძნობას კი არ შეუპყრია, არამედ
ჭეშმარიტების ნება და სითამამე შეუნარჩუნებია; ის მალე აღმო-
აჩენს, რომ მხოლოდ მეთოდს შეუძლია აზრის დაოკება, მისი სა-
განთან მიყვანა და მასში შენარჩუნება. ამგვარი მეთოდური წინსვლა
ამჟღავნებს, რომ თვითონ იგი სხვა არა არის რა, თუ არა აღდგენა იმ
აბსოლუტური შინაარსისა, რომლის ფარგლებიდან გამოსვლას აზ-
რი თავიდანვე ისწრაფოდა და გამოდიოდა კიდევაც, მაგრამ იგი არის
აღდგენა გონის უსაკუთრეს, თავისუფალ სტიქიაში.

დიდი ხანი არაა, რაც გაქრა ის წრფელი და შესახედავად ბედნი-
ერი მდგომარეობა, როდესაც ფილოსოფია მეცნიერებებთან და
განათლებასთან ერთად ხელიხელჩაკიდებული მიდიოდა წინ, როდე-
საც ზომიერი განსჯითი განმანათლებლობა ერთსა და იმავე დროს
ეგუებოდა შეგნების მოთხოვნილებასაც და რელიგიასაც, ასევე ბუ-
ნებრივი სამართალიც ურიგდებოდა სახელმწიფოს და პოლიტიკას,
ხოლო ემპირიული ფიზიკა ბუნების ფილოსოფიის სახელს ატა-
რებდა. მაგრამ ზავი საკმაოდ ზერელე იყო; სინამდვილეში კი გან-
საკუთრებით ეს შეგნება შინაგან წინააღმდეგობაში იმყოფებოდა
რელიგიასთან ისევე, როგორც ბუნებრივი სამართალი — სახელ-
მწიფოსთან. შემდეგ ამას შედეგად მოჰყვა განყოფა; წინააღმდეგობა
განვითარდა; მაგრამ ფილოსოფიაში გონი თავის თავთან შერიგებას
ზეიმობს, ასე რომ ეს მეცნიერება მხოლოდ აღნიშნულ წინააღმდე-
გობასა და მის შეფერადებას ეწინააღმდეგება. უხეირო ცრურწმე-
ნას წარმოადგენს ის აზრი, ვითომც ფილოსოფია უპირისპირდებოდეს
გააზრებულ ცდისეულ ცოდნას, სამართლის გონიერ სინამდვილეს,
გულუბრყვილო რელიგიასა და ღვთისმოსაობას; ფილოსოფია ამ
ფორმებს აღიარებს და ამართლებს კიდევაც; პირიქით, მოაზროვნე
გონება ღრმად იჭრება მათ შინაარსში, სწავლობს მათ და მტკიც-
დება მათზე, ისე როგორც ბუნების, ისტორიისა და ხელოვნების
დიად მოვლენათა განჭვრეტაში; რადგან სწორედ ეს მთლიანი შინა-
არსი, რამდენადაც გაიაზრება, არის თვითონ სპეკულატური იდეა.
კოლიზია ფილოსოფიის წინააღმდეგ მხოლოდ მაშინ წარმოიშობა,
როდესაც ეს ნიადაგი თავის განსაკუთრებულ ხასიათს ჰკარგავს, თა-
ვის შინაარსს კატეგორიებში აჴვევს და ამ უკანასკნელზე დამოკი-

დებულჰყოფს, ისე რომ ისინი ცნებამდე არ მიჰყავს და მათ იდეით არ ამთავრებს.

მთავარი უარყოფითი შედეგი, რომელშიც საყოველთაო მეცნიერული განათლების განსჯა იმყოფება, ისაა, რომ სასრული ცნების გზაზე გაშუალება ჭეშმარიტებასთან შეუძლებელია, სახელდობრ, ვიღებთ ჩვეულებრივად ისეთ შედეგს, რომელიც უპირისპირდება იმას, რასაც იგი უშუალოდ შეიცავს. სწორედ იმ დარწმუნებამ, პირიქით, მოსპო კატეგორიების გამოკვლევის ინტერესი, ყურადღება და სიფრთხილე მათი გამოყენების დროს, იმის მაგიერ, რომ შემეცნების ფარგლებიდან სასრული დამოკიდებულებანი განედევნა; მათი გამოყენება კიდევ უფრო აშკარად, უფრო შეუგნებლად და უკრიტიკოდ იწყეს, თითქოს ერთგვარ სასოწარკვეთილების მდგომარეობაში ყოფილიყვნენ. იმ გაუგებრობას, რომელიც ამბობს, რომ ჭეშმარიტების მიღწევისათვის სასრულ კატეგორიათა უკმარისობას ობიექტური შემეცნების შეუძლებლობამდე მივყავართო, შედეგად მოსდევს მსჯელობის გამართლება გრძნობებითა და სუბიექტური მოსაზრებებით. დასაბუთების ადგილს იჭერს დამოწმებანი და მოთხრობები იმის შესახებ, თუ რა ფაქტები მოიპოვება ცნობიერებაში, რომელსაც მით უფრო წმინდა ცნობიერებად აღიარებენ, რაც უფრო უკრიტიკოა. აი ასეთ მშრალ კატეგორიაზე, როგორიცაა *უშუალობა*, მისი შემდგომი გამოკვლევის გარეშე, უნდა დადგინდეს გონის უმაღლესი მოთხოვნილებები და ამ მშრალმა კატეგორიამ უნდა გადაწყვიტოს ისინი. ხშირად შეიძლება შეხვდეთ, განსაკუთრებით როდესაც რელიგიურ საკითხებს განიხილავენ, რომ ფილოსოფიას მსჯელობის დროს განზე გადადებენ ხოლმე, თითქოს ამით ყოველგვარი ბოროტება უკვე განედევნოთ და შეცდომისა და ცთუნებისაგან თავი დაეზღვიოთ. ამის შემდეგ შეუდგებიან ჭეშმარიტების გამოკვლევას საიდანღაც აღებული წანამძღვრებით და მსჯელობით, ე. ი. იყენებენ აზრის ჩვეულებრივ განსაზღვრებებს არსებისა და მოვლენის, საფუძვლისა და შედეგის, მიზეზისა და მოქმედების შესახებ და ა. შ., მიმართავენ რა დასკვნის ჩვეულებრივ გამოყვანას სასრულობის ამა თუ იმ ურთიერთობათა მიხედვით. „თუმც ბოროტებას თავი დააღწიეს, ბოროტება მაინც კვლავ დარჩა“, და ბოროტება ცხრაჯერ უფრო უარესი, ვიდრე უწინ იყო, რადგან მას ენდობიან ყოველგვარი ეჭვისა და კრიტიკის გარეშე. თითქოს ის ბოროტება, რომელსაც იშორებენ, ფილოსოფია, სხვა რაიმე იყოს და არა ჭეშმარიტების გამოკვლევა, მაგრამ ჭეშმარიტების გამოკვლევა შეგნებით, აზრის იმ ურთიერთობათა ბუნებისა და



ღირებულების შესახებ, რომლებიც აკავშირებენ და განსაზღვრავენ ყოველგვარ შინაარსს.

ყველაზე უარეს ბედს განიცდის ფილოსოფია ამ შეხედულების წარმომადგენელთა ხელში მაშინ, როდესაც ფილოსოფიას ხელს ჰკიდებენ და ნაწილობრივ ითვისებენ მის შინაარსს, ნაწილობრივ კი განსჯიან მას. მაშინ ფიზიკური ან სულიერი, განსაკუთრებით კი რელიგიური ცხოვრების თვით *ფაქტი* მახინჯდება მისი შეთვისების უნარის არმქონე რეფლექსიის მიერ. ამგვარ გაგებას თავისთავად ის აზრი აქვს, რომ ფაქტი ცოდნამდე უნდა იქნეს აყვანილი, და სიძნელეც მდგომარეობს სწორედ საგნიდან შემეცნებაზე გადასვლაში, რომელიც გააზრების საშუალებით მიიღება. ეს სიძნელე თვითონ მეცნიერებაში აღარ არსებობს, რადგან მასში ფილოსოფიის ფაქტს წარმოადგენს უკვე მომზადებული ცოდნა, და მისი გაგება მხოლოდ *გააზრება* იქნებოდა *შემდგომი* აზროვნების აზრით. მხოლოდ განხილვა თუ მოითხოვდა ამ გააზრებას ჩვეულებრივი მნიშვნელობით. მაგრამ უკრიტიკო განსჯა არასაკმარისობას ადასტურებს აგრეთვე გარკვევით გამოთქმული იდეის უბრალო ათვისებაშიც კი; მას იმდენად ნაკლებ ეპარება ეჭვი თვით მასში შემავალ მტკიცე წანამძღვრებში, რომ უნარიც კი აღარ აქვს ფილოსოფიური იდეის შიშველი ფაქტი გაიმეოროს მეცნიერების შემდეგ მაინც. ეს განსჯა უცნაური სახით აერთიანებს ორმაგ მხარეს: იგი იდეაში შეიცავს სრულ გადახვევასა და თვით აშკარა წინააღმდეგობასაც კი საკუთარი კატეგორიების ხმარების მიმართ, და ამავე დროს ეჭვიც კი არ ეპარება იმაში, რომ არსებობს და იყენებენ აზროვნების სხვა წესსაც, ვიდრე მისი აზროვნების წესია, და ამიტომ სხვაგვარად უნდა იაზროვნოს, ვიდრე აქამდე აზროვნებდა. ამრიგად, ხდება ის, რომ სპეკულატური ფილოსოფიის იდეა მიიღება მის განყენებულ განსაზღვრებაში, იმ აზრით, რომ ყოველი განსაზღვრება თავისთავად ნათელი და დამთავრებული უნდა იყოს, და თავისი რეგულატორი და სასინჯი ქვა მხოლოდ წინასწარნაგულისხმებ წარმოდგენებში აქვს, ანდა ყოველ შემთხვევაში არ იციან, რომ განსაზღვრების აზრი, ისე როგორც აუცილებელი დასაბუთება მხოლოდ მის განვითარებაშია და იმაში, რომ იგი ამ განვითარებიდან გამომდინარეობს როგორც შედეგი. რადგანაც იდეა, თუ ზუსტად განვსაზღვრავთ, საერთოდ *კონკრეტული*, *გონითი* ერთიანობაა, ხოლო განსჯა კი იმაში მდგომარეობს, რომ ცნების განსაზღვრებანი მხოლოდ მათს *განყენებულობასა* და, მაშასადამე, მათს ცალმხრივობასა და სასრულობაში გაიგოს, ამიტომ ამ ერთიანობას გან-

სჯითი აზროვნების მიმდევრები განყენებულ ცარიელ იგივეობად აქცევენ, რომელშიც, ამრიგად, არავითარი განსხვავება არ არსებობს და ყ ვ ე ლ ა ფ ე რ ი ე რ თ ი ა, სხვათა შორის ერთი და იგივეა აგრეთვე სიკეთე და ბოროტებაც. ამიტომ სპეკულატური ფილოსოფიისათვის სახელი ი გ ი ვ ე ო ბ ი ს ს ი ს ტ ე მ ა, ი გ ი ვ ე ო ბ ი ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა საყოველთაოდ აღიარებულ სახელწოდებად იქცა. თუ ვინმე თავისი სარწმუნოების აღსარებას ასე გადმოსცემდა: მე მწამს მამა ღმერთი, შემოქმედი ცისა და დედამიწისა, ჩვენ გავკვირდებოდით, სხვა ვინმემ რომ წინადადების ამ პირველი ნაწილიდანვე დაასკვნას, აღმსარებელს სწამს ღმერთი როგორც ზეცის შემოქმედი, მ ა შ ა ს ა დ ა მ ე, დედამიწას თვლის შეუქმნელად, ხოლო მატერიას მარადიულადო. სწორია ის ფაქტი, პირველმა რომ თავის აღსარებაში გამოთქვა: მე მწამს ღმერთი შემოქმედი ზეცისა, ხოლო სრულიად ყალბია ფაქტი ისე, როგორც ეს მეორის მიერ იქნა გაგებული; იმდენად ყალბია, რომ ეს მაგალითი დაუჯერებელ და ტრივიალურ მაგალითად უნდა იქნეს განხილული. მაგრამ ფილოსოფიური იდეის განსჯისეული გაგების დროს ადგილი აქვს მისი ძალდატანებით ორად გახლეჩის სწორედ ასეთ შემთხვევას, ასე რომ, იმისათვის, რათა გაუგებრობა არ წარმოიშვას იმის შესახებ, თუ როგორია ის იგივეობა, რომელიც მათი რწმუნებით სპეკულატური ფილოსოფიის პრინციპს წარმოადგენს, მაშინვე მოსდევს ხოლმე აშკარა ჭკუის სწავლება და სათანადო შედავება, დაახლოებით ასეთი: რომ სუბიექტი გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ უ ლ ი ა ობიექტისაგან, ასევე სასრული განსხვავებულია უსასრულოსაგან და ა. შ., თითქოს კონკრეტული გონითი ერთიანობა თავის თავში განსაზღვრულობაუქონელი იყოს და თვით თ ა ვ ი ს თ ა ვ შ ი ვ ე განსხვავებას არ შ ე ი ც ა ვ დ ე ს, თითქოს არავინ იცოდეს, რომ სუბიექტი განსხვავდება ობიექტისაგან, უსასრულო — სასრულისაგან, ანდა თავის სკოლურ სიბრძნეში ჩაძირულ ფილოსოფიას თითქოსდა სჭირდებოდეს იმის მოგონება, რომ სკოლის გარეშეც არსებობს სიბრძნე, რომლისთვისაც ის განსხვავებულობა რაღაც ცნობილს წარმოადგენს.

მაგრამ თუ ფილოსოფიას ცილსა სწამებენ იმ მხრივ, თითქოს მან არ იცის განსხვავებულობა და ამიტომ მისთვის სიკეთისა და ბოროტების განსხვავებაც გამქრალია, მეორე მხრივ, სიამოვნებით მიაგებენ სამართლიანობას და სულგრძელობას იჩენენ იმის აღიარებით, „რომ ფილოსოფოსები თავიანთ გადმოცემებში ყოველთვის



არ ანვითარებენ იმ დამღუპველ შედეგებს, რომლებიც მათ ძირითად დებულებასთან არის დ ა კ ა ვ შ ი რ ე ბ უ ლ ი ო[1]. (მაშასადამე, შე-

[1] ბ. თ ო ლ უ კ ი ს სიტყვებია მის „Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik"-ში, გვ. 13. ღრმადმგრძნობიარე თოლუკიც ცთუნებას აჰყოლია და ფილოსოფიის გაგებაში ჩვეულებრივ გატკეპნილ გზას დასდგომია. განსჯას, — ამბობს იგი, — შეუძლია მხოლოდ შემდეგი ორი სახის დასკვნა გააკეთოსო: ან არსებობს ყოვლის გამაპირობებელი პირველსაფუძველი და მაშინ თვითონ ჩემი თვითობის უკანასკნელი საფუძველი მასშია, ხოლო ჩემი არსი და თავისუფალი მოქმედება მხოლოდ ცთუნებაა, ანდა მე ნამდვილად ვარ პირველსაფუძვლისაგან განსხვავებული არსება, რომლის მოქმედებები პირველსაფუძვლისაგან არ არის გაპირობებული და გამოწვეული, — მაშინ პირველსაფუძველი აღარ არის აბსოლუტური, ყოვლის გამაპირობებელი არსება, მაშასადამე, არ არსებობს არავითარი უსასრულო ღმერთი, არამედ არსებობენ უამრავი ღმერთები და ა. შ. პირველი დებულება ყველა ღრმა და მახვილ მოაზროვნე ფილოსოფოსმა უნდა აღიაროს (სწორედ რომ არ ვიცი, რატომ პირველი ცალმხრივობა, თ ო ლ უ კ ი ს აზრით, უფრო ღრმა და ძლიერი უნდა იყოს, ვიდრე მეორე?). ის დასკვნები, რომელსაც ფილოსოფოსები, როგორც ზემოთ იყო მოხსენებული, ყოველთვის არ ანვითარებენ, იმაში მდგომარეობს: „რომ ადამიანის ზნეობრივი საზომიც აბსოლუტურად ჭეშმარიტი კი არაა, არამედ, ს წ ო რ ე დ რომ ვთქვათ, (ხაზგასმა თვით ავტორისაა), სიკეთე და ბოროტება ერთი და იგივეა და მხოლოდ მოჩვენებით არიან განსხვავებულნი". უკეთესს იზამდნენ, თუ ფილოსოფიაზე სულაც არ ილაპარაკებდნენ მანამდე, სანამ, მიუხედავად გრძნობის მთელი სიღრმისა, განსჯის ცალმხრივობით ესოდენ დატყვევებულნი არიან, რომ იციან მხოლოდ „ა ნ-ა ნ", ან აღიარებენ პირველსაფუძველს და მაშინ ინდივიდუალურ არსსა და მის თავისუფლებას მხოლოდ ცდუნებად გამოაცხადებენ, ანდა სცნობენ მხოლოდ ინდივიდუუმთა აბსოლუტურ თვითმყოფობას. მათ არაფერი იციან იმის შესახებ, რომ ამ, როგორც ბ. თ ო ლ უ კ ი უწოდებს, სახიფათო დილემის ორი ცალმხრივობის მიმართ არსებობს პასუხი: „ა რ ც-ა რ ც" და არა „ა ნ-ა ნ". მართალია, ის 14 გვერდზე ლაპარაკობს ისეთი გონების ადამიანებზე, და ეს ადამიანები სწორედ ნამდვილი ფილოსოფოსები არიან, რომლებიც მეორე დებულებას აღიარებენ (ეს სწორედ ის უნდა იყოს, რომელსაც ის პირველ დებულებას უწოდებდა), და უ პ ი რ ო ბ ო არსისა და გაპირობებული არსის დაპირისპირებულობას გ ა ნ უ ს ხ ვ ა ვ ე ბ ე ლ ი პ ი რ ვ ე ლ ა რ ს ი თ აუქმებენ, რომელშიც ყველა სათანადოდ შესაბამისი დაპირისპირებანი ერთმანეთს გამსჭვალავენ. მაგრამ ბ. თ ო ლ უ კ მ ა, ასე რომ ლაპარაკობს, განა ვერ შენიშნა, რომ განუსხვავებელი პირველარსი, რაშიც დაპირისპირებანი ერთმანეთს უნდა განმსჭვალავდნენ, სრულიად იგივეა, რაც ის უპირობო არსი, რომლის ცალმხრივობაც უნდა მოსპობილიყო. იგი ერთბაშად ამბობს, რომ უნდა მოისპოს ის ცალმხრივობა და სწორედ ისეთივე ცალმხრივობით შეიცვალოს; ამრიგად, ცალმხრივობის მოსპობის მაგიერ მის ხელუხლებლად დატოვებას გამოთქვამს. თუ სურთ თქვან ის, რასაც გ ო ნ ი ჰქმნის, მაშინ ფაქტის გონით შეთვისებაც უნდა შეეძლოთ, თორემ ვერც კი შეამჩნევენ, ფაქტი ისე უცბად დაუმახინჯდებათ ხელში. — თუმცა, გარდა ამისა, უნდა შევნიშნო, რომ რაც აქ და ამის შემდეგ არის ნათქვამი ბ. თ ო ლ უ კ ი ს შეხედულებაზე ფილოსოფიის

იძლება, იმიტომაც არ ანვითარებენ, რომ ეს შედეგები მათ არ ეკუთვნის) [რომ ისინი ამ შედეგებზე არა ფიქრობენ“]*. ფილოსოფიამ უნდა უკუაგდოს ის მოწყალება, რომელიც სურთ მას მიართვან; ვინაიდან მას ისინი ისევე არ სჭირდება თავისი მორალური გამართლებისათვის, როგორც არ სჭირდება ის, რომ მას აუხსნან თავისი პრინციპების ნამდვილი შედეგები, რადგან მას კარგად ესმის ისინი და არც დააყოვნებს იმ შედეგების გამოყვანას, რომლებიც ნამდვილად გამომდინარეობს მისი პრინციპებიდან. მე მინდა მოკლედ გავაშუქო ის ვითომდა შედეგი, რომლის თანახმადაც სპეკულატური

---

შესახებ, არ შეიძლება ეხებოდეს და არც უნდა ეხებოდეს, ასე ვთქვათ, *ინდივიდუალურად* მხოლოდ მას. ამისთანა აზრებს ვკითხულობთ ასობით წიგნებშიც, და, სხვათა შორის, მეტადრე თეოლოგთა წინასიტყვაობებში. ბ. *თოლუკის* გადმოცემა აქ ნაწილობრივ იმიტომ მოვიყვანე, რომ იგი შემთხვევით ხელთ მაქვს, ნაწილობრივ კი ის ღრმა გრძნობა, რომელიც განმსჭვალავს მის თხზულებებს, როგორც ჩანს, განსჯის თეოლოგიის სრულიად სხვა მხარეს აყენებს, ყველაზე ახლოს დგას ღრმა აზრთან. რადგან მისი ძირითადი განსაზღვრება, *შერიგება*, უპირობო პირველარსი და მისი მსგავსი აბსტრაქციები კი არ არის, არამედ თვითონ ის შინაარსია, რომელიც სპეკულატურ იდეას წარმოადგენს და რომელსაც ეს იდეა აზროვნებით გამოხატავს — შინაარსი, რომელიც იმ ღრმა აზრს იდეაში მაინც უნდა შეენიშნა.

მაგრამ ბ. *თოლუკს* აქ იგივე ემართება, რაც თავის ყველა სხვა თხზულებაში დაემართა: ისიც გამოეკიდება ჩვეულებრივად მიღებულ და გავრცელებულ მსჯელობებს *პანთეიზმის* შესახებ, რომელზედაც ენციკლოპედიის ერთ-ერთ უკანასკნელ შენიშვნაში დაწვრილებით ვლაპარაკობ. აქ მხოლოდ იმ თავისებურ უხერხულობასა და დამახინჯებას შევნიშნავ, რომელიც ბ. *თოლუკს* ემართება. დასვა რა თავისი მოჩვენებითი ფილოსოფიური დილემის ერთ მხარეზე პირველსაფუძველი, და შემდეგ გვ. 33, 38-ზე მას პანთეისტური უწოდა, დილემის მეორე მხარეს იგი ახასიათებს როგორც სოცინიანელთა, პელაგიანელთა და პოპულარიზატორ-ფილოსოფოსთა თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც „არ არსებობს არავითარი უსასრულო ღმერთი, არამედ არსებობენ *მრავალრიცხოვანი* ღმერთები, სახელდობრ, *ყველა* იმ არსებათა უამრავი რიცხვი, რომლებიც ეგრეთწოდებული პირველსაფუძვლისაგან განსხვავებული არიან და საკუთარი *არსი* და მოქმედება აქვთ იმ ეგრეთწოდებული პირველსაფუძვლის გვერდით“. სინამდვილეში დილემის ამ მხარეზე მოცემულია არა მარტო დიდი რიცხვი ღმერთებისა, არამედ *ყველა* და *ყველაფერი ღმერთია* (ყველა სასრული აქ საკუთარი არსის მქონედ ითვლება); მაშასადამე, დილემის ამ მხარეზე ბ. *თოლუკს* აქვს *ყოვლისღმერთობა*, აშკარად გამოთქმული თავისი *პანთეიზმი*, და არა პირველ მხარეზე, რომლის ღმერთად ის აშკარად და გარკვევით *ერთ* პირველსაფუძველს ხდის, სადაც, ამრიგად, მხოლოდ *მონოთეიზმი* არსებობს.

* გ. ლასონის გამოცემით.



ფილოსოფია სიკეთისა და ბოროტების განსხვავებას უბრალო მოჩვენებად აქცევს, უფრო კი იმისათვის, რომ მაგალითით ვაჩვენო ფილოსოფიის ამგვარი გაგების სიცარიელე და არა იმისათვის, რომ ფილოსოფია გავამართლო. ამ მიზნით ჩვენ გვინდა ავიღოთ მხოლოდ სპინოზიზმი, ის ფილოსოფია, რომელშიც ღმერთი განისაზღვრება როგორც მხოლოდ *სუბსტანცია* და არა როგორც სუბიექტი და გონი. ეს განსხვავება ეხება ერთიანობის *განსაზღვრებას*. მხოლოდ მას აქვს აქ მნიშვნელობა. მაგრამ ამ *განსაზღვრებაზე*, თუმცა ის ფაქტს წარმოადგენს, მაინც არაფერი იციან იმათ, ვინც ამ ფილოსოფიას იგივეობის ფილოსოფიას უწოდებენ და იმ გამოთქმასაც კი ხმარობენ, რომ ფილოსოფიის თანახმად *ყველაფერი ერთი და იგივეა*, სიკეთეც და ბოროტებაც *ერთი და იგივეა*. ყველა ესენი ერთიანობის ყველაზე ცუდი სახეებია, რომლებზედაც სპეკულატურ ფილოსოფიაში ლაპარაკიც არ შეიძლება იყოს და რომლებიც მხოლოდ ჯერ კიდევ ბარბაროსულ მდგომარეობაში მყოფ აზროვნებას შეუძლია იხმაროს იდეების გამოსახატავად. რაც შეეხება ახლა მითითებას, რომ სპინოზას ფილოსოფიაში არაა აღიარებული სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება, აღებული *თავისთავად* ან *განსაკუთრებული აზრით*, ჩვენ უნდა ვიკითხოთ, რას ნიშნავს ეს „განსაკუთრებული“? თუ იგი ღმერთის ბუნებას ნიშნავს, ხომ ვერავინ მოითხოვს იმას, რომ ღმერთის ბუნებაში ბოროტება იქნეს გადატანილი; სპინოზას ფილოსოფიაში სუბსტანციალური ერთიანობა თვითონ სიკეთეა; ბოროტება მხოლოდ გაორებაა; მაშასადამე, იმ სუბსტანციალურ ერთიანობაში ყველაზე ნაკლებად არსებობს სიკეთისა და ბოროტების ერთნაირობა, პირიქით, ბოროტება იქიდან გამორიცხულია. ამიტომ ღმერთში, როგორც ასეთში, ასევე ნაკლებად არსებობს სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება; რადგანაც ეს განსხვავება მხოლოდ გაორებულში არსებობს, ისეთ რამეში, რომელშიც თვითონ ბოროტება არსებობს. შემდეგ, სპინოზიზმში ჩვენ გვხვდება აგრეთვე განსხვავებაც; ამ სისტემაში *ადამიანი ღმერთისაგან* განსხვავებულია. ამ მხრივ სისტემა თეორიულად შეიძლება არ გვაკმაყოფილებდეს; ვინაიდან ადამიანი და საერთოდ სასრული, თუმცა მოდუსებად არიან ჩამოქვეითებული, მხოლოდ სუბსტანციის გვერდით *გვხვდება* ამ განხილვაში. აქ კი, ადამიანში, სადაც განსხვავება არსებობს, იგი არსებითად არსებობს აგრეთვე როგორც სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება, და მხოლოდ აქ არსებობს *ნამდვილად*, რადგან მხოლოდ

აქ არის მისი ნამდვილი დანიშნულება. სპინოზიზმის განხილვის დროს თუ მხოლოდ სუბსტანცია აქვთ მხედველობაში, მაშინ, რა თქმა უნდა, სიკეთესა და ბოროტებას შორის არავითარი განსხვავება არ არსებობს, მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ბოროტება, ისევე როგორც სასრული და საერთოდ ს ა მ ყ ა რ ო (იხ. § 50. შენიშ. გვ. 142) ამ თვალსაზრისით ს უ ლ ა რ ა რ ს ე ბ ო ბ ს. მაგრამ თუ მხედველობაში ის თვალსაზრისი გვაქვს, როცა ამ სისტემაში გვხვდება ადამიანიცა და ადამიანის დამოკიდებულებაც სუბსტანციასთან, და სადაც შეიძლება ადგილი ჰქონდეს სიკეთისაგან განსხვავებულ ბოროტებას, მაშინ ეთიკის იმ ნაწილებს უნდა გადავხედოთ, რომლებიც განიხილავენ ადამიანს, აფექტებს, ადამიანთა მონობას და ადამიანთა თავისუფლებას, რათა სისტემის მორალურ შედეგებზე ლაპარაკი შევძლოთ. მაშინ ჩვენ ყოველგვარი ეჭვის გარეშე დავრწმუნდებით ამ [სპინოზას] მორალის მაღალ სიწმინდეში, რომლის პრინციპია ღმერთის წმინდა სიყვარული, ისევე როგორც იმაშიც დავრწმუნდებით, რომ მორალის ეს სიწმინდე სისტემის თანმიმდევრული შედეგია. ლ ე ს ი ნ გ მ ა თავის დროზე თქვა, რომ ადამიანები სპინოზას ისე ეპყრობიან, როგორც მკვდარ ძაღლსაო; არ შეიძლება ითქვას, რომ ახალს დროში სპინოზიზმსა და საერთოდ სპეკულატურ ფილოსოფიას უკეთესად ეპყრობოდნენ, როდესაც ვხედავთ, რომ თვით ისინი, რომლებიც მას გადმოსცემენ და მასზე მსჯელობენ, ერთხელაც არ იწუხებენ თავს, ფაქტები სწორად გაიგონ, სწორად აღნიშნონ და სწორად მოგვითხრონ. ეს სამართლიანობის მინიმუმი იქნებოდა და ამ მინიმუმის მოთხოვნა კი სპეკულატურ ფილოსოფიას ყოველ შემთხვევაში შეეძლო.

ფილოსოფიის ისტორია ა ზ რ თ ა აღმოჩენის ისტორიაა აბსოლუტის შესახებ, რომელიც მისი საგანია. ასე, მაგალითად, შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატემ აღმოაჩინა მ ი ზ ნ ი ს განსაზღვრება, რომელიც პლატონმა, განსაკუთრებით კი არისტოტელემ ჩამოაყალიბა და განსაზღვრა. ბ რ უ კ ე რ ი ს ფილოსოფიის ისტორია იმდენად უკრიტიკოა არა მარტო გარეგანი ისტორიული ფაქტების მიმართ, არამედ აზრთა გადმოცემაშიც, რომ ძველ ბერძენ ფილოსოფოსებს მიაწერს ოც, ოცდაათ და მეტ ისეთ დებულებებს როგორც მათ ფილოსოფემებს, რომელთაგან არც ერთი არ ეკუთვნის მათ. ესენი ის შედეგებია, რომლებიც ბრუკერს თავისი დროის უხეირო



მეტაფიზიკის მიხედვით გამოჰყავს და ძველ ბერძენ ფილოსოფოსებს ყალბად მიაწერს როგორც მათს მტკიცებებს. შედეგები ორგვარია: ნაწილობრივ ისინი რომელიმე პრინციპის მხოლოდ დაწვრილებით განვითარებას წარმოადგენენ, ნაწილობრივ კი უფრო ღრმა პრინციპებისაკენ უკუგარდამავალი შედეგები არიან. ისტორიულობაც სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მიუთითონ, რომელ ინდივიდუმს ეკუთვნის აზრის ასეთი შემდგომი გაღრმავება და გამოაშკარავება. მაგრამ ბრუკერის მეთოდი მარტო იმიტომ როდია შეუფერებელი, რომ ძველ ფილოსოფოსებს თვითონ არ გამოჰყავთ თანმიმდევრულად ის შედეგები, რომლებსაც, მისი აზრით, მათი პრინციპები უნდა შეიცავდეს, მაშასადამე, მარტო იმიტომ როდია გაუმართლებელი, რომ ამ ფილოსოფოსებმა გარკვევით არ გამოთქვეს ეს შედეგები, არამედ, პირიქით, ამგვარი დასკვნების გამოტანის დროს მათგან პირდაპირ მოითხოვს სასრულობის იმ აზრთა ურთიერთდამოკიდებულების აღიარებასა და ხმარებას, რომლებიც გადაჭრით ეწინააღმდეგება ამ სპეკულატური გონების ფილოსოფოსთა აზრს და ფილოსოფიურ იდეას აუწმინდურებს და აყალბებს. თუ ასეთი გაყალბება მას იმით შეუძლია გაამართლოს, ვითომც სწორ დასკვნებს აკეთებს იმ ძველი ფილოსოფოსების განხილვისას, რომელთაგან ჩვენამდე მხოლოდ მცირე დებულებებს მოუღწევიათ, მაშინ ეს თავისმართლება ქარწყლდება, როდესაც ლაპარაკია ისეთ ფილოსოფიაზე, რომელმაც თავისი იდეა თვითონვე ნაწილობრივ გარკვეულ აზრებში ჩამოაყალიბა, ნაწილობრივ კი კატეგორიების ღირებულება სპეციალურად გამოიკვლია და განსაზღვრა. თავის მართლება შეუძლებელია, როდესაც, მიუხედავად ამისა, მაინც ასახიჩრებენ იდეას, მოძღვრებიდან მხოლოდ ერთ მომენტს ამოიღებენ და (როგორც იგივეობის მიმართ) მთლიანობად გაასაღებენ, როდესაც კატეგორიებს სრულიად დაუფიქრებლად მათ ცალმხრივობასა და არაჭეშმარიტებაში წარმოადგენენ იმ ჩვეულებრივი და უახლოესი სახით, როგორც მათ ყოველდღიური ცნობიერება ატარებს. აზრის ურთიერთდამოკიდებულებათა განვითარებული შემეცნება პირველი პირობაა ამა თუ იმ ფილოსოფიური ფაქტის სწორი გაგებისათვის. მაგრამ აზრის სიტლანქეს უშუალო ცოდნის პრინციპი არა მარტო გარკვევით ამართლებს, არამედ კანონად აქცევს; აზრთა შემეცნება და, მაშასადამე, სუბიექტური აზროვნების კულტურა იმდენად ნაკლებ წარმოადგენს უშუალო ცოდნას, როგორც რომელიმე მეცნიერება ან ხელოვნება და სიმარჯვე.

რელიგია ცნობიერების ისეთი ფორმაა, რომელშიც ჭეშმარი-

ტება ყველა ადამიანისათვის, ყოველგვარი განათლების ადამიანებისათვის, გასაგებია; ჭეშმარიტების მეცნიერული შემეცნება კი მისი ცნობიერების ისეთი განსაკუთრებული ფორმაა, რომელზე მუშაობასაც ყველა კი არ კისრულობს, არამედ მხოლოდ მცირენი ჰკიდებენ ხელს. შ ი ნ ა ა რ ს ი მათი ე რ თ ი და ი გ ი ვ ე ა; მაგრამ როგორც ჰომეროსი ამბობს ზოგიერთ საგანზე, რომ მათ ორი სახელი აქვთო, ერთი — ღმერთების ენაზე, მეორე კი — მოკვდავ ადამიანთა ენაზეო, ასევე ამ შინაარსისათვისაც არსებობს ორი ენა:—გრძნობის, წარმოდგენის ენა, განსჯითი, სასრულ კატეგორიებსა და ცალმხრივ აბსტრაქციებში დაბუდებული აზროვნების ენა და მეორე — კონკრეტული ცნების ენა. თუ სურთ რელიგიის თვალსაზრისიდან ფილოსოფიაზეც ილაპარაკონ და იმსჯელონ, ამისათვის უფრო მეტი რამ არის საჭირო, ვიდრე ყოველდღიური წარმავალი ცნობიერების ენაზე ლაპარაკის ჩვეულება. მეცნიერული შემეცნების საფუძველი შინაგანი შინაარსია, მისი შინამყოფი იდეა და გონში მოქმედი ცხოველმყოფელობა, ისევე როგორც რელიგიაც არა ნაკლებ წარმოადგენს განვითარებულ გრძნობას, შეგნებისათვის გაღვიძებულ გონს, განვითარებულ შინაარსს. უახლეს დროში რელიგიამ თავისი შინაარსის უფრო და უფრო მეტ მოცულობას მოუყარა თავი და ღვთისმოსაობისა ანუ გრძნობის ინტენსიურობაში განმარტოვდა, მასთან ისეთ გრძნობაში, რომელიც ძალიან ღარიბ და ღატაკ შინაარსს ამჟღავნებდა. სანამ რელიგიას თავისი განსაზღვრული Credo, თავისი მოძღვრება, დოგმატიკა აქვს, მანამდე მას ისეთი რამ აქვს, რაც ფილოსოფიას შეუძლია თავისი შესწავლის საგნად გაიხადოს და რაშიც ფილოსოფიას როგორც ასეთს შეუძლია რელიგიას შეუერთდეს. მაგრამ ეს თავის მხრივ არ უნდა იქნეს გაგებული იმ ცუდი, გამთიშავი განსჯის თვალსაზრისით, რომელსაც თანამედროვე რელიგიურობა შეუპყრია, და ამის გამო ამ უკანასკნელს ასე წარმოუდგენია, რომ ფილოსოფია და რელიგია ერთმანეთს გამორიცხავენ ანდა ისე გათიშული არიან ისინი ერთმანეთისაგან, რომ შემდეგ ისინი მხოლოდ გარეგნულად უკავშირდებიან ერთმანეთს. პირიქით, ზემონათქვამიდან ჩანს ისიც, რომ რელიგიას დიახაც შეუძლია უფილოსოფიოდ ყოფნა, მაგრამ ფილოსოფიას ურელიგიოდ ყოფნა არ შეუძლია და ამ უკანასკნელს, პირიქით, თავის თავში შეიცავს ჭეშმარიტ რელიგიას, გონის რელიგიას უნდა ჰქონდეს ასეთი Credo, რაღაც შინაარსი; რადგან გონი არსებითად ცნობიერებაა, და, მაშასადამე, საგნობრივად ქცეული შინაარსის ცნობიერება; როგორც გრძნობა, ის თვით არასაგნობრივი შინაარსია (იაკობ ბო-



მეს გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, იგი თ ვ ი ს ო ბ რ ი ო ბ ს მხოლოდ) და წარმოადგენს ცნობიერების მხოლოდ უდაბლეს საფეხურს, თვით ცხოველებთან სულის საერთო ფორმასაც კი. მხოლოდ ა ზ რ ო ვ ნ ე ბ ა აქცევს გონად იმ სულს, რომლითაც ცხოველიც არის დაჯილდოებული, და ფილოსოფია მხოლოდ ცნობიერებაა იმ შინაარსისა, გონისა და მისი ჭეშმარიტებისა, ასევე იმ თავის არსებითობის სახითა და ფორმით, რომელიც ადამიანს ცხოველისაგან განასხვავებს და რელიგიის უნარის მქონედ ხდის. ერთ წერტილში თავმოყრილმა, გულში გადატანილმა რელიგიურობამ თავისი აღორძინების არსებით მომენტად უნდა აქციოს მისი დათრგუნვა და მისი წინააღმდეგობის შესუსტება; მაგრამ ამასთან უნდა გაეხსენებინა, რომ მას საქმე აქვს გონის გულთან, რომ გონი გულის ხელისუფლად არის დანიშნული და ეს ხელისუფლება მხოლოდ იმდენად შეიძლება განხორციელდეს, რამდენადაც ის თვითონ აღორძინებული იქნება. გონის ეს აღორძინება ბუნებრივი უცოდინარობიდან, ისე, როგორც ბუნებრივი დაბნეულობიდან, ხდება ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ი ს, შინაარსის სწავლებითა და გონის მოწმობაზე დამყარებული რწმენით. გონის ეს აღორძინება სხვათა შორის უშუალოდ გულის აღორძინება, მისი განთავისუფლებაც არის იმ ცალმხრივი განსჯის ამაო მედიდურებისაგან, რომელიც ამპარტავნობს, მაგალითად, იმის ცოდნით, რომ სასრული განსხვავდება უსასრულოსაგან, რომ ფილოსოფია ან მრავალღმერთიანობა ანდა უფრო გამჭრიახი გონების ადამიანთა შემოქმედებაში პანთეიზმი უნდა იყოს, და ა. შ.—გულის აღორძინება იმ უბადრუკ შეხედულებათაგან, რომლითაც ღვთისმოსავ მოკრძალებას თავი მაღლა უჭირავს როგორც ფილოსოფიის, ისე თეოლოგიური შემეცნების წინაშე. თუ რელიგიურობა ჯიუტად გაიყინება თავის ვიწრო და ამიტომ უსულგულო ინტენსიურობაში, მაშინ, ცხადია, რომ იგი ხედავს მხოლოდ ამ თავისი შეზღუდული და შემზღუდავი ფორმის დაპირისპირებას რელიგიური მოძღვრების, როგორც ასეთის, და ფილოსოფიური მოძღვრების გონითი ექსპანსიის მიმართ[1]. მაგრამ მოაზროვნე გონი არათუ სჯერდება წმინ-

[1] იმისათვის, რომ ერთხელ კიდევ დავუბრუნდეთ ბატონ თ ო ლ უ კ ს, რომელიც შეიძლება მივიჩნიოთ პიეტისტური მიმართულების აღფრთოვანებულ წარმომადგენლად, უნდა აღვნიშნოთ, რომ აშკარად ჩანს გარკვეული მ ო ძ ღ ვ რ ე ბ ი ს უქონლობა მის თხზულებაში „Über die Lehre von der Sünde“ („ცოდვაზე მოძღვრების შესახებ“), გამოც. მეორე (რომელიც ეს არის სწორედ ხელში ჩამივარდა). მე გამაკვირვა სამების მოძღვრების განმარტებამ მის თხზულებაში:

და ბუნებრივი და გულუბრყვილო რელიგიურობით მიღებულ დაკმაყოფილებას, არამედ ამგვარი რელიგიურობის თვით თვალსაზრისიც მისი საკუთარი რეფლექსიისა და რეზონირებისაგან წარმომდგარი შედეგია. ზერელე განსჯის წყალობითაა, რომ მან თითქმის ყველა მოძღვრებისაგან ამ უპირატეს განთავისუფლებას მიაღწია და იყენებს რა თავგამოდებით ფილოსოფიის წინააღმდეგ აზროვნებას, რომლითაც თვითონ იგი დაავადებულია, რელიგიურობის ეს თვალსაზრისი აბსტრაქტული გრძნობის მდგომარეობის უშინაარსო მახვილ წვერზე ძალით ჩერდება. — არ შემიძლია თავი შევიკავო და არ მოვიყვანო აქ ამონაწერის სახით ბატონ ფრანც ფონ ბა-

„Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients“ („გვიანდელი აღმოსავლეთის სპეკულატური მოძღვრება სამებაზე“), რომლის გულმოდგინედ შეგროვებული ისტორიული ცნობებისათვის მე გულწრფელ მადლობას ვუცხადებ ავტორს; ის ამ მოძღვრებას სქოლასტიკურ მოძღვრებას უწოდებს; ყოველ შემთხვევაში იგი ბევრად უფრო ძველია, ვიდრე ის მოძღვრება, რომელსაც სქოლასტიკურს უწოდებენ. ავტორი მას განიხილავს მხოლოდ გარეგანი მხრით, იმ მხრივ, რომ სავარაუდოა ისტორიულად იგი წარმოშობილი იყოს ბიბლიის ადგილების სპეკულაციური განმარტებიდან და პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის გავლენით (გვ. 41). მაგრამ თავის თხზულებაში ცოდვის შესახებ, შეიძლება ითქვას, ის ამ დოგმას თამამად ექცევა და აცხადებს, რომ ის მხოლოდ ჩონჩხედად გამოდგება, რომელშიც სარწმუნოების მოძღვრებანი (რომლები?) განლაგდებაო (გვ. 220); მის მიხედვით, ამ დოგმაზე გამოყენებული უნდა იქნეს აგრეთვე ის გამოთქმაც, რომ იგი ფატა-მორგანასავით (მირაჟივით) მოჩანს ნაპირზე მდგომი (იქნებ გონის რიყეზე?). მაგრამ სამების მოძღვრება (ასე ლაპარაკობს ბატონი თოლუკი სამფეხაზე, იქვე, გვ. 221) „არასოდეს არაა ის საძირკველი, რომელზეც შეიძლება სარწმუნოება დაფუძნდეს“. ხომ არ იყო ეს მოძღვრება, როგორც ყველაზე წმინდა, იმთავითვე, ან დიდი ხნიდან მაინც, თვით სარწმუნოების მთავარი შინაარსი როგორც Credo, და ხომ არ იყო ეს Credo სუბიექტური რწმენის საძირკველი? როგორ შეიძლება ამ დოგმის გარეშე შერიგების მოძღვრებას, რომლის გრძნობის სიმაღლეზე აყვანას ბატ. თოლუკი ამ თხზულებაში ასეთი დიდი ენერგიით ცდილობს, ჰქონდეს უფრო მეტი აზრი, ვიდრე მორალური ანუ, თუ გნებავთ, ვიდრე წარმართული, როგორ შეიძლება ჰქონდეს მას ქრისტიანული აზრი? ასევე სხვა, უფრო სპეციალური დოგმების შესახებ ამ თხზულებაში ჩვენ ვერაფერს ვერ ვნახულობთ; ბატ. თოლუკს თავისი მკითხველი მუდამ მიჰყავს, მაგალითად, ქრისტეს წამებამდე და სიკვდილამდე, მაგრამ არ მიჰყავს მის მკვდრეთით აღდგომამდე და მამის მარჯვნივ ამაღლებამდე, არ მიჰყავს აგრეთვე სული წმინდის მოფენამდე. მთავარი განსაზღვრება შერიგების მოძღვრებაში ცოდვათა დასჯაა; ეს ბატ. თოლუკის თხზულებაში (გვ. 119 და შემდ.) არის დამამძიმებელი თვითშეგნება და მასთან დაკავშირებული წარწყმედა, რომელშიც იმყოფება ყველა, ვინც კი ღმერთის გარეშე ცხოვრობს, ღმერთი კი ერთადერთი წყაროა ნეტარებისა, ისე როგორც სიწმინდისა; ასე რომ ცოდვა, დანაშაულის შეგნება და წარწყმედა არ შეიძლება ურთმანეთოდ



დერის ჭკუის სასწავლი სიტყვები ღვთისმოსაობის ამგვარი ფორ-
მის შესახებ „Fermentis Cognitionis“ მე-5 ნაკვეთის წინასიტყვა-
ობიდან, გვ. IX და შემდ.
მანამდე, ის ამბობს, სანამ მეცნიერების მხრივ რელი-
გიას, მის მოძღვრებას არ დაუბრუნდება ისევ თავისუფალ ძიებასა
და, მაშასადამე, ჭეშმარიტ დარწმუნებაზე დამყარებული პატივის-
ცემა, მანამდე, თქვენ, ღვთისმოსავნო და არაღვთისმოსავნო, მთელი
თქვენი მცნებებითა და აკრძალვებით, მთელი თქვენი ლაპარაკითა
და მოქმედებით, უბედურებას ვერაფერს უშველით, მანამდე ეს
უპატიოდ მიგდებული რელიგია ვერც სიყვარულით ისარგებლებს,
რადგან ნამდვილი გულით მხოლოდ იმის შეყვარება შეიძლება,
რასაც გულწრფელად პატივს სცემენ და რასაც უეჭველად პატი-
ვისცემის ღირსად ცნობენ, მხოლოდ ასეთ amor generosus-ს შეუ-
ძლია რელიგიასაც სამსახური გაუწიოს. სხვა სიტყვებით რომ
ვთქვათ: თუ გსურთ, რელიგიის პრაქტიკა კვლავ გაიფურჩქნოს,
მაშინ იზრუნეთ იმისათვის, რომ მის გონიერ თეორიას კვლავ მი-
ვაღწიოთ და ნუ გაუწმენდავთ თქვენს მოწინააღმდეგეებს (ათეი-
სტებს) თქვენვე ბრძოლის ასპარეზს იმ უგუნუ-
რი და ღვთისმგმობელი მტკიცებით: რომ ფიქრიც
არ შეიძლება რელიგიის ამგვარ თეორიაზე, როგორც შეუძლებელ
რამეზე, რომ რელიგია უბრალო გულის საქმეა; რომ შეიძლება,

გაიაზრებული იქნეს (მაშასადამე, აქ ჩვენ მივყავართ აგრეთვე აზროვნებამდე, ასევე 120 გვ. აღნიშნულია, რომ განსაზღვრებანი ღმერთის ბუნებიდან
გამომდინარეობენო). ცოდვათა დასჯის ეს განსაზღვრება ის არის, რასაც ცოდვათა
ბუნებრივი დასჯა უწოდეს და რაც (ისე როგორც გულგრილი დამოკიდებულე-
ბა სამების მოძღვრების მიმართ), ბატ. თოლუკის მიერ სხვა დროს ესოდენ შე-
გინებული, გონებისა და განმანათლებლობის შედეგსა და მოძღვრებას წარმოად-
გენს. რამდენიმე ხნის წინ ინგლისის პარლამენტის ზედა პალატაში ერთი ბილი
ჩაიშალა, რომელიც უნიტარიების სექტას ეხებოდა; ამის გამო ინგლისის
ერთმა გაზეთმა გამოაქვეყნა ცნობა, რომ უნიტარიები დიდი რაოდენობით არიან
ევროპასა და ამერიკაშიო და თანაც დასძინა: „ევროპის კონტინენტზე პროტესტან-
ტიზმი და უნიტარიზმი დღეს უმეტესად სინონიმებიაო“. დაე, თეოლოგებმა გადა-
წყვიტონ, განსხვავდება თუ არა ბატონ თოლუკის დოგმატიკა განმანათლებ-
ლობის ჩვეულებრივი თეორიისაგან ერთ ან, დიდი-დიდი, ორ პუნქტში; უფრო
ყურადღებით თუ განვიხილავთ მას, შეიძლება, აღმოჩნდეს, რომ ამ პუნქტებშიც
მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არსებობს.

შეიძლება კი არა და ვალდებულიც კი ვართ სრული უფლებით უარი ვთქვათ მასში გონების სამსახურზეო[1].

შინაარსის სილატაკეზე შეგვიძლია კიდევ შევნიშნოთ, რომ მასზე ლაპარაკი შეიძლება როგორც მხოლოდ რელიგიის გარეგანი მდგომარეობის გამოვლენაზე გარკვეულ ხანაში. საბრალოა ისეთი ხანა, როდესაც საჭირო გახდარა მხოლოდ ღმერთის უბრალო რწმენის გამოწვევა, რასაც ასე ცდილობდა კეთილშობილი იაკობი, და როდესაც, გარდა ამისა, საჭიროა კიდევ მხოლოდ ქრისტიანობის კონცენტრირებული გრძნობის გაღვიძება; მაგრამ ამავე დროს არ შეიძლება არ შევნიშნოთ, რომ მასში ფარულად თავს იჩენენ თვით უმაღლესი პრინციპები (იხ. „ლოგიკის" შესავალი, § 64, შენიშვ.) მაგრამ მეცნიერების წინაშე გაშლილია მდიდარი შინაარსი, რომელსაც შემეცნებითი მოღვაწეობის ასეული და ათასეული წლები ქმნიდნენ, და ეს შინაარსი მეცნიერების წინაშე გადაშლილია არა როგორც ისტორიული რამ, რომელსაც მხოლოდ სხვები ფლობდნენ და ჩვენთვის მხოლოდ წარსულს წარმოადგენდა, რომელიც მხოლოდ მეხსიერებისათვის სამუშაოს მიმცემი ცოდნა იყო, და ისტორიული მოთხრობების გასაკრიტიკებლად ჩვენს მახვილგონიერებას მასალას აწვდიდა, არამედ შემეცნებისათვის, რომელიც გონს ასაზრდოებდა და ჭეშმარიტების ინტერესს აკმაყოფილებდა. რელიგიებში, ფილოსოფიურ მოძღვრებებში და ხელოვნების ნაწარმოებებში დღის სინათლეზე გამოტანილი იქნა ყველაზე უფრო ამაღლებული, უღრმესი და უშინაგანესი რამ, წმინდა თუ უწმინდური, ნათელი თუ ბუნდოვანი, ხშირად მეტად საშინელი სახით. განსაკუთრებულ დამსახურებად უნდა ჩაეთვალოს ბატონ ფრანც ფონ ბადერს, რომ არა მარტო განაგრძობს ის ამ ფორმების გახსენებას, არამედ ღრმა სპეკულატური გაგებით მათ შინაარსს სათანადო მეცნიერულ პატივს მიაგებს, ფილოსოფიურ იდეას მათგან ხსნის და ამაგრებს. იაკობ ბომეს ღრმა აზროვნება ამისათვის განსაკუთრებით შესაფერ საბაბსა და ფორმებს იძლევა. სამართლია-

[1] ბატონ თოლუკს რამდენჯერმე მოჰყავს ადგილები ანსელმის ტრაქტატიდან „Cur Deus homo" და აქებს (გვ. 127) „ამ დიდი მოაზროვნის ღრმა თავმდაბლობას", მაგრამ რატომ არ იგონებს და არ მოჰყავს იმავე ტრაქტატიდან („ენციკლოპედიის" § 77, გვ. 178 ციტირებული) ადგილი: „Negligentiae mihi videtur si — non studemus quod credimus, intelligere". — რა თქმა უნდა, თუ credo რამდენიმე მცირე დოგმით შემცირდება, მაშინ შემეცნებისათვის ცოტა მასალა რჩება და შემეცნებიდან მხოლოდ მცირე შედეგი შეიძლება იქნეს მიღებული.



ნად დაარქვეს ამ ძლიერი გონების ადამიანს სახელი: philosophus teutonicus; მან რელიგიის თვითონ შინაარსი ნაწილობრივ ზოგად იდეამდე გააფართოვა, მასში გონების უმაღლესი პრობლემები აღმოაჩინა და ცდილობდა ჩაწვდომოდა მასში გონსა და ბუნებას მათს გარკვეულ სფეროებსა და ფორმაციებში, იღებდა რა საფუძვლად იმ აზრს, რომ ადამიანის გონი და ყველა ნივთი ღმერთის, რა თქმა უნდა, სამპიროვანი და არა სხვა ღმერთის, მსგავსად და ხატად არისო შექმნილი; ცხოვრების მიზანი მხოლოდ ისაა, რომ პირველხატის დამკარგავი სული კვლავ თავის პირველწყაროს დაუბრუნდეს. ნაწილობრივ კი, პირიქით, ბუნებრივი ნივთების ფორმები (გოგირდი, გვარჯილა და ა. შ. სიმწკლარტე, სიმწარე და ა. შ.) იძულებით გამოიყენა გონისა და აზრის ფორმების გამოსახატავად. ბატონ ფონ ბადერის გნოზისი, რომელიც ბომეს ამგვარ ფორმულირებებს უკავშირდება, ფილოსოფიური ინტერესის აღძვრის თავისებურ ხერხს წარმოადგენს: ეს გნოზისი მძლავრად ილაშქრებს როგორც განმანათლებლობის უშინაარსო, შიშველი ზერელობით გულდამშვიდების წინააღმდეგ, ისე ღვთისმოსაობის წინააღმდეგ, რომელსაც სურს მხოლოდ ასეთ ინტენსიურ მდგომარეობაში დარჩეს. ამიტომ ბატონი ფონ ბადერი ყველა თავის თხზულებაში ამტკიცებს, რომ იგი შორსაა იმ აზრისაგან, რომ ეს გნოზისი შემეცნების ერთადერთ, სხვა წესის გამომრიცხველ წესად აღიაროს. მას თავისი უხერხულობანი აქვს, მისი მეტაფიზიკა არ მიდის თვით კატეგორიების განხილვამდე და შინაარსის მეთოდურ განვითარებამდე; მას ახასიათებს ცნების შეუსაბამობა ამგვარი უცნაური ან გონებამახვილი ფორმებისა და ფორმულირებების მიმართ: საერთოდ მას ის ნაკლი ახასიათებს, რომ მისთვის აბსოლუტური შინაარსი წანამძღვარს წარმოადგენს და იქიდან აწარმოებს ახსნას, რეზონერობასა და უკუგდებას[1].

[1] ჩემთვის ფრიად სასურველია და სასიამოვნო დავინახო ბატონ ფონ ბადერის როგორც ზოგიერთ უახლეს თხზულებათა შინაარსიდან, ისე ჩემს მრავალ დებულებებზე მისი გარკვეული მითითებებიდან ის, რომ ბატონი ფონ ბადერი ამ დებულებებს ეთანხმება. ხოლო იმ დებულებათა უმეტესობის შესახებ, ანდა ადვილი შესაძლებლია, ყველა იმ დებულებათა შესახებაც კი, რომელთაც ის ედავება, ჩემთვის ძნელი არ იქნებოდა დამეთანხმებინა იგი, სახელდობრ, მეჩვენებინა მისთვის, რომ სინამდვილეში ისინი მის შეხედულებებს არ ეწინააღმდეგება. მე მინდა შევეხო მხოლოდ ერთ საყვედურს, რომელიც გვხვდება „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit-ში, 1824, გვ. 5, შდრ. გვ. 56 და შემდ. იქ ლაპარაკია რომელიღაც ფილოსოფემაზე, „რომელიც

შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ გვაქვს ჭეშმარიტების *საკმარისი*, *თვით საკმარისზე* მეტიც, წმინდა თუ ბუნდოვანი სახეები — რელიგიებსა და მითოლოგიებში, ძველი და ახალი დროის გნოსტიკურ და მისტიკურ ფილოსოფიებში. შეიძლება სიხარული განიცადოს ადამიანმა იმითაც, რომ ამ სახეებში იდეა *აღმოაჩინოს* და მით კმაყოფილება მიიღოს, როდესაც დარწმუნდება, რომ ფილოსოფიური ჭეშმარიტება მხოლოდ განმარტოებული რამ კი არ არის, არამედ მისი მოქმედება ამ სახეებში ყოველ შემთხვევაში ვლინდებოდა როგორც დუღილი. მაგრამ როდესაც მოუმწიფებელი გონებისა და თავის თავზე დიდი წარმოდგენის მქონე ადამიანი, დუღილის ამგვარი პროდუქტების გაცოცხლებას იწყებს, როგორც ეს ბატონ ფონ ბადერის ერთ-ერთ მიმბაძველს შეემთხვა, მაშინ იგი მეცნიერული აზროვნების სიზანტისა და უუნა-

ნატურფილოსოფიის სკოლიდან წარმოდგება, მატერიის შესახებ ყალბ ცნებას აყენებს, ამ ქვეყნის წარმავალ და თავის თავში წარწყმედის შემცველ არსების შესახებ ამტკიცებს, რომ ეს უკანასკნელი *უშუალოდ* წარმოიშვა და მარად წარმოიშობა ღმერთიდან, რომ იგი, როგორც სამარადისო გამოსვლა (გასხვისება, გაუცხოება, გაგარეგანება) ღმერთისა, მარად *აპირობებს* მის მარად უკუდაბრუნებას თავის თავთან (როგორც გონთან). რაც შეეხება ამ წარმოდგენის პირველ ნაწილს, ღმერთიდან მატერიის წარმოშობის შესახებ (საერთოდ ეს ისეთი კატეგორიაა, რომელსაც მე არ ვხმარობ, რადგან ის მხოლოდ ხატოვანი გამოთქმაა და კატეგორიას არ წარმოადგენს), მე ვფიქრობ, რომ სწორედ ამ დებულებას შეიცავს განსაზღვრება: ღმერთი არის სამყაროს შემოქმედი. რაც შეეხება მეორე ნაწილს, რომ მარადი გამოსვლა *აპირობებს* ღმერთის როგორც გონის უკუდაბრუნებას, უნდა აღვნიშნო, რომ ბატონი ფონ ბადერი აქ აყენებს „*გაპირობებას*", — ისეთ კატეგორიას, რომელიც თავისთავად შეუფერებელია და რომელსაც მე არ ვხმარობ ამ მიმართების აღსანიშნავად; მოგაგონებთ იმას, რაც მე ზემოთ შევნიშნე აზრის განსაზღვრათა უკრიტიკო აღრევის შესახებ. მატერიის *უშუალო* თუ *შუალობითი* წარმოშობის განხილვა კი მხოლოდ სრულიად ფორმალურ განსაზღვრებებამდე მიგვიყვანდა. იმაში, რასაც თვითონ ბატონი ფონ ბადერი (გვ. 54 და შემდ.) ამბობს მატერიის ცნების შესახებ, მე ვერ ვხედავ გადახვევას ჩემი განსაზღვრებებიდან ამ საკითხის შესახებ; ასევე მე არ მესმის, რას შველის აბსოლუტური ამოცანის გადაჭრას — სამყაროს შექმნის გაგებას ცნების სახით — ბ. ფონ ბადერის მითითება (გვ. 58), რომ „მატერია ერთიანობის უშუალო პროდუქტი კი არ არის, არამედ იგი მისი იმ *პრინციპების* (უფლებამოსილი) — ელოჰიმების პროდუქტს წარმოადგენს, *რომლებიც* მან ამ მიზნით გამოიწვია". ნიშნავს ეს იმას (რადგან გრამატიკული წყობით ეს წინადადება მთლად გასაგები ვერ არის), რომ მატერია არის პრინციპთა პროდუქტი, თუ იმას, რომ მატერიამ გამოიწვია ეს ელოჰიმები და მისცა მათ საშუალება თავისი თავის წარმოებისა, — ასეა თუ ისე, ეს ელოჰიმები ან მთელი ეს წრე ერთად ღმერთისადმი მიმართებაში უნდა იქნეს დაყენებული, რასაც ნათელი ვერ მოეფინება შუალედ ელოჰიმთა შიგ ჩართვით.



რობის გამო ამგვარ გნოზისს ადვილად აქცევს შემეცნების ერთადერთ წესად; რადგან ამგვარი ფორმების განხილვას დიდი ჯაფა არ უნდა და უფრო ადვილი არის მათთან ასერტორული ფილოსოფემების დაკავშირება, ვიდრე ის, რომ ცნების განვითარება იკისროს და თავისი აზროვნება, ისე როგორც თავისი გული და გრძნობა, ცნების ლოგიკურ აუცილებლობას დაუმორჩილოს. ასევე ქედმაღალი და თავის თავზე დიდი წარმოდგენის მქონე უვიცი ადამიანი ადვილად მიიწერს ხოლმე ახალ აღმოჩენასავით იმას, რაც თვითონ მას სხვებისაგან უსწავლია, და ეს მას მით უფრო ადვილად სჯერა, რამდენადაც იგი მათ აღმომჩენთ ებრძვის ან ამდაბლებს; ანდა, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, იგი იმიტომ არის მათზე გაჯავრებული, რომ თავისი შეხედულებები მათგან გადმოიღო.

ისე, როგორც დროის იმ მოვლენებში, რომლებიც ჩვენ მხედველობაში მივიღეთ ამ წინასიტყვაობაში, მჟღავნდება, თუმცა დამახინჯებით, აზროვნებისადმი მედგარი მისწრაფება, ასევე თვით გონის სიმაღლეზე ასული აზრისათვისაც თავისთავად, და მისი ეპოქისათვისაც, მოთხოვნილებას წარმოადგენს, — და სწორედ ამიტომ არის იგი ჩვენი მეცნიერების ღირსი, — რომ თვით აზროვნებისათვის გამოაშკარავდეს ის, რაც ადრე გამოცხადდა როგორც საიდუმლოება, მაგრამ თავისი გამოცხადების წმინდა და ნათელ, მით უფრო ბუნდოვან სახეებში ფორმალური აზრისათვის იდუმალებით მოცული რჩებოდა. აზროვნება თავისი თავისუფლების აბსოლუტური უფლების შეგნებით შეუპოვრად ამტკიცებს, რომ იგი შეურიგდება მხოლოდ ღირსეულ შინაარსს, რამდენადაც ამ უკანასკნელს უნარი ექნება თავის თავს მიანიჭოს ამასთანავე შესაფერი და ღირსეული ფორმა, ცნების ფორმა, აუცილებლობის ფორმა, რომელიც ყველაფერს, შინაარსსაც და აზრსაც, აკავშირებს და სწორედ ამით თავისუფალს ხდის მათ. თუკი ძველი განახლებული უნდა იქნეს, ე. ი. განახლებული უნდა იქნეს ძველი ფორმა, რადგან თვით შინაარსი მარად ახალგაზრდაა, მაშინ უსაზღვროდ ღირსია მოგონებისა იდეის ის ფორმა, რომელიც ამ იდეას *პლატონმა* და ბევრად უფრო ღრმად *არისტოტელემ* მიანიჭა; იგი ღირსია მოგონებისა აგრეთვე იმიტომაც, რომ ჩვენს მიერ ამ ფორმის გახსნა ჩვენი აზრის კულტურაში მისი შეთვისების გზით წარმოადგენს უშუალოდ არა მარტო მის გაგებას, არამედ თვით მეცნიერების წინსვლასაც. მაგრამ იდეის ამგვარი ფორმების გაგება არცთუ ისე იოლია და ზერელე, როგორც გნოსტიკური და კაბალისტური ფანტასმაგორიების შედგენა, მით უმეტეს, არც ეგ-

რე თავისთავად კეთდება და არც ეგრე ადვილია იდეის ამ ფორმების შემდგომი განვითარება, როგორც ამ ფანტასმაგორიებში იდეის გამოძახილთა აღნიშვნა თუ მინიშნება.

ისე, როგორც ჭეშმარიტის შესახებ სამართლიანად იყო ნათქვამი, რომ იგი არის index sui et falsi, ხოლო მცდარიდან ჭეშმარიტი არ შეიმეცნება, ასევე ჩვენც უნდა ვთქვათ, რომ ცნება არის თავისი თავისა და უცნებო სახის შეგნება, მაგრამ ამ უკანასკნელს, თავისი შინაგანი ჭეშმარიტებიდან ამოსულს, არ ესმის ცნება. მეცნიერებას ესმის გრძნობა და რწმენა; მაგრამ მეცნიერებაზე მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ იმ ცნებით, რომელსაც ეს მეცნიერება ემყარება, მაგრამ რადგანაც მეცნიერება ცნების თვითგანვითარებაა, ამიტომ მეცნიერებაზე მსჯელობა ცნებით იმდენად მასზე მსჯელობა როდია, რამდენადაც წინსვლა მასთან ერთად. ასეთივე მსჯელობა უნდა ვუხურვო ამ ცდასაც, რამდენადაც მხოლოდ ამგვარ მსჯელობას შემიძლია ვცე პატივი და მხოლოდ ამგვარი მსჯელობა შემიძლია მივიღო მხედველობაში.

ბერლინი, 25 მაისი, 1827 წ.

## წინასიტყვაობა მესამე გამოცემისათვის

ამ, მესამე გამოცემაში მრავალნაირი გაუმჯობესება არის შეტანილი; განსაკუთრებით ყურადღება მივაქციეთ იმას, რომ გადმოცემა უფრო ნათელი და გარკვეული გაგვეხადა. მაგრამ სახელმძღვანელოს კომპენდიალური მიზნისათვის შეკუმშული, ფორმალური და აბსტრაქტული სტილი კვლავ უნდა შემენარჩუნებინა. მას, როგორც სახელმძღვანელოს თავისი დანიშნულებაც აქვს, რათა საჭირო განმარტებანი მხოლოდ ზეპირ ლექციებში იქნეს მოცემული.

მეორე გამოცემის დღიდან ჩემს ფილოსოფიურ შრომებზე მრავალნაირი კრიტიკა გამოქვეყნდა, რამაც უმეტესწილად ის გამოააშკარავა, რომ ამგვარი საქმისათვის მათი ავტორები ნაკლებად არიან მოწოდებულნი. ასეთი თავქარიანი შესიტყვებანი ისეთ ნაწარმოებებზე, რომლებიც მრავალი წლების ღრმა ნაფიქრია და რომლებიც როგორც საგნის, ისე მეცნიერული მოთხოვნილების შესაფერი მთელი სერიოზულობით არის დამუშავებული, სასიხარულოს ვერაფერს წარმოგვიდგენენ, როდესაც ვხედავთ, თუ რარიგ აშკარად იჩენენ თავს ამ შესიტყვებებში ავი ვნებანი, დიდი წარმოდგენა თავის თავზე, ქედმაღლობა, სიამაყე, შური, დაცინვა; აღარაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ მათში ჭკუის სასწავლი არაფერია. ციცერონი Tuscul. Quaest. 1., II-ში ამბობს: „Est philosophia paucis contenta judicibus, *multitudinem* consulto ipsa fugiens, eique ipsi et *invisa* et *suspecta*; ut, si quis universam velit vituperare, *secundo* id *populo* facere possit“ (ფილოსოფია კმაყოფილდება მსაჯულთა მცირე რიცხვით და განზრახ გაურბის *ბრბოს*, რომელსაც *სძულს* იგი და რომელიც *ეჭვით უყურებს* მას; ასე რომ, ვინც მოინდომებს მის [ზოგადის] გმობას, იგი ხალხის მოწონებას დაიმ-

სახურებს“). თავდასხმები ფილოსოფიაზე მით უფრო პოპულარულია, რაც უფრო ნაკლები გამჭრიახობითა და ნაკლები საფუძვლიანობით ხდება ეს თავდასხმები. წვრილმანი, საძაგელი ვნება უფრო გასაგებია იმ გამოძახილში, რომელსაც ეს ვნება სხვებში პოულობს, და უცოდინარობაც ასევე ურთიერთგაგების ხალისით უერთდება მას. სხვა საგნები გრძნობათა ორგანოებით აღიქმება, ანდა წარმოდგენის წინაშე მთლიან მჭვრეტელობაში არიან მოცემული; ამიტომ ყველა გრძნობს აუცილებლობას, იცოდეს ისინი თუნდაც უმნიშვნელო ხარისხით, რათა მათზე თავისი აზრის გამოთქმა შეძლოს. ასევე ისინი, გარდა ამისა, ძალიან ადვილად მოაგონებენ ხოლმე ჯანსაღ ადამიანურ განსჯას, რადგან ისინი ცნობილ, მყარ აწმყოში იმყოფებიან. მაგრამ თვით მაშინაც, როდესაც ყოველივე ეს [ცოდნა და ჯანსაღი განსჯა] არ გააჩნიათ, უშიშრად ესხმიან თავს ფილოსოფიას ანუ, უფრო სწორედ რომ ვთქვათ, რაღაც ფუჭ, ფანტასტიკურ სურათს, რომელსაც თვითონ უცოდინარობა ჰქმნის თავისთვის და თავის თავს არწმუნებს, რომ ეს სწორედ ფილოსოფიაა; ამ უცოდინარობას არაფერი გააჩნია ისეთი, რითაც ორიენტირებას შეძლებდა, ამიტომაც უვიცნი სრულ გაურკვევლობაში, სიცარიელესა და, მაშასადამე, უაზრობაში ტრიალებენ. სხვა ადგილას მე ვიკისრე უნუგეშო და უნაყოფო საქმე, რათა ვნებებისა და უცოდინარობისაგან შეთხზული ზოგიერთი ამგვარი მოვლენა მთელი თავისი დაუფარავი სიშიშვლით გამეშუქებინა[1].

ამ მოკლე ხნის წინ შეიძლება ჰგონებოდათ, ვითომც თეოლოგიისა და თვით რელიგიურობის ნიადაგზე ფართო მოცულობით დაიწყებოდა უფრო სერიოზული მეცნიერული კვლევა-ძიება ღმერთზე, ღვთაებრივ საგნებსა და გონებაზე[2]. მაგრამ მოძრაობის დაწყებისთანავე ეს იმედი მაშინვე გაქრა. რადგან მოძრაობის საბაბი *პიროვნებებიდან* გამომდინარეობდა, და ვერც ბრალმდებელი ღვთისმოსაობის პრეტენზიები და ვერც თავისუფალი გონების იერიშმიტანილი პრეტენზიები საქმის *დედაარსის* სიმაღლემდე ვერ ამაღლდა, მით უმეტეს ვერ ამაღლდა იმის შეგნებამდე, რომ საქმის განსამარტავად და ასახსნელად ფილოსოფიის

[1] იგულისხმება „Jahrbb. für wissenschafth. Kritik“ 1829, „Zwei Rezensionen“ (დაბეჭდილია ჰეგელის თხზულებებში, ტ. 17).

[2] ჰეგელი აქ ეხება ჰენგსტენბერგის საეკლესიო გაზეთის პაექრობას ჰალეს ფაკულტეტის რაციონალიზმის წარმომადგენლებთან.



ნიადაგზე დადგომა არის საჭირო. რელიგიის მეტისმეტად სპეციალური გარეგანი მხარეების საფუძველზე პიროვნული მოტივებით ნაკარნახები თავდასხმა ფილოსოფიაზე საშინელი ზვიადი კადნიერებით გამომჟღავნდა, მითვისებული სრულუფლებიანობის ძალით სურდა უარი ეთქვა ცალკეულ პიროვნებებისათვის ქრისტიანობაზე და ამრიგად ამქვეყნიური და საუკუნო განკიცხულობის დაღი დაესვა მათთვის. დანტემ გაბედა ღვთაებრივი პოეზიის შთაგონების ძალით პეტრეს გასაღებები ხელთ ჰქონოდა და ბევრი თავისი თანამედროვესათვის, თუმცა უკვე გარდაცვლილთათვის, თვით პაპებისა და იმპერატორებისათვის ჯოჯოხეთური წყევლა-კრულვა მიესაჯა. ერთ უახლეს ფილოსოფიურ სისტემას სახელგამტეხი საყვედური უთხრეს იმის გამო, რომ მასში ადამიანური ინდივიდუმი თავის თავს ღმერთად წარმოადგენს. მაგრამ ეს საყვედური ყალბი დასკვნის შედეგია და მის წინააღმდეგ ლაპარაკობს ის სრულიად უტიფარი, ნამდვილად ზვიადი კადნიერება, როდესაც ქვეყნის მსჯავრმდებლად გამოდიან, ინდივიდუუმს ქრისტიანობაზე ხელის აღების განაჩენს გამოუტანენ და ამრიგად გამოაცხადებენ, ეს პირები სულის სიღრმეში წარწყმედილნი, განკიცხულნი არიანო. ამ სრულუფლებიანობის პაროლს წარმოადგენს *უფლისა ჩვენისა ქრისტეს სახელი*, და *დამოწმება* იმისა, რომ უფალი ამ მსაჯულთა გულში სუფევს. ქრისტე ამბობს (მათე, 7, 16, 20): „ნაყოფთა მათთაგან იცნნეთ იგინი“. საშინელი, უსირცხვილო განკიცხვა და შეჩვენება კეთილ ნაყოფს არ წარმოადგენს. შემდეგ იგი განაგრძობს: „არა ყოველმან, რომელმან მჰრქჳას მე: უფალო, უფალო! და შევიდეს იგი სასუფეველსა ცათასა... მრავალთა მჰრქჳან მე მას დღესა შინა: *უფალო, უფალო*, არა სახელითა შენითა წინასწარ-ვმეტყველებდით? და *სახელითა შენითა* ეშმაკნი განვასხენნით? და *სახელითა შენითა* ძალნი მრავალნი ვჰქმნენით? და მას ჟამსა შინა ვრჰქუა მათ, ვითარმედ: *არა გიცნი* თქჳენ, *განმეშორენით ჩემგან ყოველნი, მოქმედნი უსჯულოებისანი*“. ისინი, ვინც ირწმუნებიან, რომ მხოლოდ და მხოლოდ ისინი ფლობენ ქრისტიანულ აზროვნებას და სხვისგან მოითხოვენ, რომ მათ ეს ირწმუნონ, ჯერ კიდევ იქამდისაც არ მისულან, რომ ეშმაკნი განდევნონ, პირიქით, მრავალი მათგანი, როგორც პრევორსტის წინასწარმეტყველი ქალის მორწმუნენი, არ თაკილობენ და ამაყობენ კიდევაც იმით, რომ მოჩვენებათა ხროვასთან კარგ ურთიერთობაში იმყოფებიან და მო-

წიწებითა და კრძალვით ეპყრობიან მას, იმის ნაცვლად, რომ ქრისტესსაწინააღმდეგო მონური ცრუმორწმუნეობის სიცრუენი განაძევონ. ასევე მათ უნარი არა აქვთ სიბრძნე ილაპარაკონ, სრულიად უუნარონი არიან შემეცნებისა და მეცნიერების დიდი საქმეები მოახდინონ, რაც მათს დანიშნულებასა და მოვალეობას უნდა წარმოადგენდეს; განსწავლულობა ჯერ კიდევ მეცნიერება არაა. აწარმოებენ რა ფართო მუშაობას რწმენის უამრავ ინდიფერენტულ გარეშე საკითხებზე, პირიქით, რწმენის შინაარსის თვალსაზრისით მით უფრო ღატაკნი რჩებიან და უფლის ქრისტეს სახელით კმაყოფილდებიან; განზრახ აგინებენ და ათვალწუნებით უარყოფენ მოძღვრების შემუშავებას, რაც ქრისტიანული ეკლესიის სარწმუნოების საძირკველს წარმოადგენს, რადგან გონითი, სავსებით მოაზროვნე და მეცნიერული შინაარსის გაფართოება ხელს შეუშლიდა, აკრძალავდა და მოსპობდა კიდევაც სუბიექტური ყოყლოჩინობის გაზვიადებულ წარმოდგენას თავის თავზე, კეთილ საქმეში უნაყოფო და მხოლოდ ბოროტი ნაყოფით მდიდარ იმ დარწმუნებას, ვითომც მარტო მათ აქვთ ქრისტიანობა, და ამის გამო ამ უკანასკნელს მხოლოდ და მხოლოდ თვითონ ითვისებენ. ეს სულიერი განვითარება სამღვთო წერილში სრულიად გარკვევითა და შეგნებულად იმდენად არის განსხვავებული უბრალო რწმენისაგან, რომ მის მიხედვით რწმენა მხოლოდ სულიერი განვითარებით იქცევა *ჭეშმარიტებად*, „რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, — ამბობს ქრისტე (იოანე, 7, 38), — მდინარენი მუცლისა მისისაგან ჰსდიოდენ წყლისა ცხოველისანი“. ეს სიტყვები იქვე მუხ. 39-ში განმარტებული და განსაზღვრულია, რომ ქრისტეს დროში არსებული, გრძნობადი, აწმყოფი პიროვნების რწმენა, როგორც ასეთი, არ იწვევს ამას, ეს რწმენა ჯერ კიდევ არაა ჭეშმარიტება, როგორც ასეთი; შემდგომ 39 მუხლში რწმენა განსაზღვრულია ისე, რომ ქრისტემ იგი *სულზე* თქვა, რომელსაც *მიიღებდნენ მორწმუნენი* მისნი; „*რამეთუ არღა მოცემულ-იყო* სული წმინდა, რამეთუ იესო *არღა იყო დიდებულ*“; — რწმენის უშუალო საგანია ჯერ კიდევ გარდაუსახველი სახე ქრისტესი, სახე, რომელიც მაშინ იყო დროში გრძნობად აწმყოფი, ანუ, მას შემდეგ ამ სახით წარმოდგენილი, შინაარსით იგივე, პიროვნება. ამ თანაყოფნის დროს ქრისტემ თავის მოწაფეებს თვითონვე გამოუცხადა თავისი პირით თავისი მარადი ბუნება, ღმერთის თავის თავთან და ადამიანების ღმერთთან შერიგების დანიშნულება, ხსნის წესი და ზნეობის მოძღვრება; და რწმენა, რომელიც მოწაფეებს მის მი-



მართ ჰქონდათ, ყოველივე ამას თავის თავში შეიცავს. მიუხედავად ამისა, ეს რწმენა, რომელსაც მტკიცე დარწმუნებულობის მხრით არაფერი აკლდა, ცხადდება მხოლოდ დასაწყისად და გამაპირობებელ საფუძვლად, ჯერ კიდევ დაუმთავრებელ რამედ; მათ, ვისაც ასე სწამს, სული ჯერ კიდევ არ გააჩნიათ, *იგი* ჯერ კიდევ უნდა *მიიღონ* — უნდა მიიღონ თვით ჭეშმარიტება, *იგი*, რომელიც შემდეგში იმ რწმენას წარმოადგენს, რომელსაც ყოველგვარ ჭეშმარიტებამდე მივყავართ. ისინი კი შეჩერებულან ამ დარწმუნებულობაზე, პირობაზე და წინ ნაბიჯს არ დგამენ; მაგრამ ამ დარწმუნებულობას, რომელიც თვითონ მხოლოდ სუბიექტურ დარწმუნებულობას წარმოადგენს, მოაქვს მხოლოდ სუბიექტური ნაყოფი, მოაქვს დარწმუნებულობის ფორმალურად სუბიექტური ნაყოფი; შემდეგ, ამის გარდა, მოაქვს კიდევ ქედმაღლობის, ცილისწამების, შეურაცხყოფისა და შეჩვენების ნაყოფი. წინააღმდეგ სამღვთო წერილისა, ისინი მტკიცედ ადგანან მხოლოდ დარწმუნებულობას იმ გონის წინააღმდეგ, რომელიც არის შემეცნების განვითარება და მხოლოდ ის წარმოადგენს ჭეშმარიტებას.

მეცნიერული და საზოგადოდ სულიერი შინაარსის ამ ზერელობას ღვთისმოსაობა იმ შეხედულებასთან ერთად იზიარებს, რომელიც მას უშუალოდ თავისი ბრალდებისა და გაკიცხვის საგნად გაუხდია. განსჯის განმანათლებლობამ თავისი ფორმალური, აბსტრაქტული, უშინაარსო აზროვნებით ისევე განძარცვა რელიგია ყოველგვარი შინაარსისაგან, როგორც ზემოხსენებულმა ღვთისმოსაობამ იგი შინაარსისაგან იმით განძარცვა, რომ რწმენა დაიყვანა პაროლზე: უფალო, უფალო! ამ მხრივ არც ერთ მათგანს მეორის წინაშე არავითარი უპირატესობა არ გააჩნია; და როდესაც ისინი ერთმანეთს დავას უწყებენ, მაშინ მათ არ აღმოაჩნდებათ ხოლმე ის მასალა, სადაც ისინი ერთმანეთს შეხვდებოდნენ და საერთო ნიადაგისა და შესაძლებლობის მიღწევას შეძლებდნენ კვლევაძიების დასაწყებად, რომელიც მათ შემდგომ შემეცნებასა და ჭეშმარიტებამდე მიიყვანდა. განმანათლებლური თეოლოგია თავის მხრივ თავის ფორმალიზმზე გაიყინა და მოუხმობდა მხოლოდ სინიდისის *თავისუფლებას*, აზროვნების *თავისუფლებას*, სწავლების *თავისუფლებას*, თვით გონებასა და მეცნიერებასაც კი. ასეთი თავისუფლება, რა თქმა უნდა, გონის *დაუსრულებელი უფლების* კატეგორიაა და მეორე, განსაკუთრებული პირობაა ჭეშმარიტებისა, იმ პირველ პირობასთან, რწმენასთან ერთად. მაგრამ *რა* გონივრულ განსაზღვრებებსა და კანო-

ნებს *შეიცავს* ჭეშმარიტი და თავისუფალი სინიდისი, *რა შინაარსი* აქვს და რა შინაარსს ასწავლის თავისუფალი რწმენა და აზროვნება, — მათ არ სურდათ ამ მატერიალურ პუნქტს შეხებოდნენ, უარყოფის ზემოაღნიშნულ ფორმალიზმზე და თავისუფლებაში გაიყინენ, თავისუფლებას თვითნებურად და თავიანთი მოსაზრების მიხედვითი ავსებდნენ, ასე რომ საერთოდ თვით შინაარსი მათთვის ინდიფერენტულია. განმანათლებლებსაც იმიტომ არ შეეძლოთ რაიმე შინაარსს შეხებოდნენ, რომ ქრისტიანული საზოგადოება მაინც გაერთიანებული არის და ყოველთვის უნდა გაერთიანებული იყოს დოგმათა სისტემის, სარწმუნოების აღიარების კავშირით, ხოლო უგემური და უსიცოცხლო, რაციონალისტური, წყალწყალა განსჯის გაცვეთილი ზოგადობანი და აბსტრაქციები არ დაუშვებენ სპეციფიკურ, თავის თავში განსაზღვრულ, შემუშავებულ ქრისტიანულ შინაარსსა და დოგმათა სისტემას. მეორენი კი, ამაყად მოუხმობენ რა სახელს: უფალო, უფალო! პირდაპირ და აშკარად უგულებელჰყოფენ რწმენის განხორციელებას გონსა, შინაარსსა და ჭეშმარიტებაზე დაყვანით.

ამრიგად, თუმცა დიდი კორიანტელი დააყენეს, დიდი ქედმაღლობა, მტრობა და სიძულვილი გამოიჩინეს, მრავალი პირადი თავდასხმები მოახდინეს, ბევრი ფუჭი ზოგადობანი გამოთქვეს, ყოველივე ამან მაინც უნაყოფოდ ჩაიარა, ყოველივე ამაში არ შეიძლებოდა საქმის დედაარსი ყოფილიყო და ყოველივე ამას არც შეეძლო შინაარსსა და შემეცნებამდე მიეყვანა. ფილოსოფიას შეუძლია დამშვიდებული იყოს, რადგან ამ დავაში არ მონაწილეობს; ის ამ ზვიადი მოთხოვნების ფარგლებს გარეთ, როგორც პირადი თავდასხმების, ისე აბსტრაქტულ გაცვეთილ ზოგადობათა სფეროს გარეთ იმყოფება, ის რომ ამ ნიადაგზე გადასულიყო, მხოლოდ უსიამოვნობასა და ზარალს მიიღებდა.

ვინაიდან ადამიანის ბუნების დიდი და უცილობელი ინტერესიდან ღრმა და მდიდარი შინაარსი ამოიშალა, და რელიგიურობა როგორც ღვთისმოსავი, ისე მარეფლექტირებელი საზოგადოდ, იქამდე მივიდა, რომ უშინაარსოდაც ჰპოვებს უმაღლეს დაკმაყოფილებას, — ამიტომ ფილოსოფია შემთხვევით, სუბიექტურ მოთხოვნილებად იქცა. ამ უცილობელმა ინტერესმა რელიგიურობის ორივე სახეში ისეთი ხასიათი მიიღო და ესეც მხოლოდ რეზონული მსჯელობის გამო და არა სხვა რაიმე მიზეზით, რომ ამ ინტერესის დასაკმაყოფილებლად ფილოსოფია აღარ არის საჭირო; მიაჩნიათ, და სამართლიანადაც, რომ ფილოსოფია ხელს უშლის ამ ინტერესის ახლადწარმოშობილ და ვიწრო ჩარჩოებში მომწყვდეულ დაკმაყოფილებას. ამრიგად, ფილოსოფია მთლად სუბიექტის თავისუფალი მოთხოვნილების ანაბარად იქნა მიტოვებული; არაფერი არ აიძულებს სუბიექტს, ფილოსოფიას მოჰკიდოს ხელი. ფილოსოფიის მოთხოვნილებამ, პირიქით, სადაც კი არსებობს, ურყევად უნდა გაუძლოს ყოველგვარ ეჭვსა და გადათქმევინებას. არსებობს მხოლოდ შინაგანი აუცილებლობა, რომელიც უფრო ძლიერია, ვიდრე სუბიექტი; ეს აუცილებლობა მის გონს არ ასვენებს, აიძულებს წინ იმოძრაოს, „რათა გადალახოს“ და გონების მისწრაფებას ღირსეული დაკმაყოფილება მოუპოვოს. ამრიგად, ყოველგვარი ავტორიტეტის, ასევე თვით რელიგიური ავტორიტეტის წაუქეზებლადაც, რომელიც ფილოსოფიას, პირიქით, ზედმეტ და სახიფათო ანუ, ყოველ შემთხვევაში, საეჭვო ფუფუნებად აცხადებს, ამ მეცნიერებაზე მუშაობა იმდენად უფრო თავისუფალია, რამდენადაც მხოლოდ საგნისა და ჭეშმარიტების ინტერესით არის გამოწვეული. თუ, როგორც არისტოტელე ამბობს, თეორია *უნეტარესი* და ყოველგვარ სიკეთეთა შორის *ყველაზე უკეთესი* არის, ამდენად მათ, ვინც მის სიტკბოს ნაზიარები არიან, იციან, რას აძლევს იგი მათ: თავიანთი გონითი ბუნების აუცილებლობის დაკმაყოფილებას. ამიტომ მათ შეუძლიათ თავი შეიკავონ და სხვებს არ წაუყენონ მოთხოვნები იმის შესახებ, რომ ისინიც დაინტერესდნენ ფილოსოფიით, შეუძლიათ დატოვონ ისინი იმ თავიანთი მოთხოვნილებებითა და დაკმაყოფილების საშუალებებით, რომლებიც კი მათ საამისოდ მოეპოვებათ. ჩვენ ზემოთ ვმსჯელობდით თვითნებურ და დაუპატიჟებელ ჩარევაზე ფილოსოფიის საქმეში; როგორც ეს თვითნებური და დაუპატიჟებელი ჩარევა იმდენად უფრო მყვირალაა, რამდენადაც უფრო ნაკლებ შესწევს უნარი ფილოსოფიის საქმეში მონაწილეობა მიიღოს, ასევე უფრო საფუძვლიანი, უფრო ღრმა ინტერესი და თანამონაწილეობა თავისთვის განმარტოებულია და გარეგანის მიმართ მშვიდია და წყნარი; მედიდურობა და ზერელობა სწრაფად სწყვეტს საკითხს და ისწრაფის მალე ჩაერიოს ლაპარაკში, სწრაფად გამოთქვას თავისი მოსაზრება; მაგრამ სერიოზული გონება ღრმად და დიდხანს იძირება იმ თავისთავად დიადი საგნის წყნარ შესწავლაში, რომელიც მხოლოდ ხანგრძლივი და მძიმე მუშაობით შესრულებულ განვითარებას სჯერდება.

ეს ენციკლოპედიური სახელმძღვანელო თავისი ზემოხსენებული დანიშნულების გამო ფილოსოფიის შესწავლას ვერ აადვილებს, მაგრამ მიუხედავად ამისა მისი მეორე გამოცემის სწრაფმა გასაღებამ მე სიამოვნება მომანიჭა დამენახა, რომ მან, ხმამაღლა მყვირალა ზერელობისა და მედიდურობის გარდა, წყნარი და დამაჯილდოებელი თანაგრძნობაც ჰპოვა, რასაც ახლა ამ ახალ გამოცემასაც ვუსურვებ.

*ბერლინი*, 19 სექტემბერი, 1830 წ.

# ჰეგელის მიმართვა თავისი მსმენელებისადმი

**თავისი ლექციების კითხვის გახსნის დროს ბერლინში 22 ოქტომბერს 1818 წ.**

ჩემო ბატონებო!

რადგან მე დღეს პირველად გამოვდივარ აქაურ უნივერსიტეტში ფილოსოფიის მასწავლებლის თანამდებობაზე, რომელზეც მისი უდიდებულესობის მეფის წყალობამ მომიწვია, ნება მომეცით ჩემს ლექციებს წინ წარვუმძღვარო ეს წინასიტყვაობა, რომ ჩემთვის განსაკუთრებით სასურველად და სასიხარულოდ მიმაჩნია უფრო ფართო აკადემიური მოღვაწეობის ასპარეზზე გამოსვლა სწორედ ამ მომენტში და სწორედ ამ ადგილას. რაც შეეხება მომენტს, როგორც ჩანს, უკვე შეიქმნა ის პირობები, რომლებიც ფილოსოფიას ნებას აძლევენ კვლავ ყურადღებასა და სიყვარულს მოელოდეს, როდესაც ეს თითქმის დამუნჯებული მეცნიერება კვლავ შესძლებს ხმა აიმაღლოს. ვინაიდან ამ მოკლე ხნის წინ, ერთი მხრივ, მძიმე და გაჭირვებული ხანა, რომელიც ყოველდღიური ცხოვრების წვრილმან ინტერესებს ძალიან დიდ ყურადღებას უთმობდა, მეორე მხრივ, სინამდვილის მაღალი ინტერესები, ინტერესი და ბრძოლა უპირველეს ყოვლისა ხალხის ცხოვრებისა და სახელმწიფოს პოლიტიკური მთლიანობის აღსადგენად და გადასარჩენად, გონის ყოველ შესაძლებლობასა და ყველა წოდების ძალებს, ასევე გარეგან საშუალებებსაც იმდენად შთანთქავდა, რომ გონის შინაგან ცხოვრებას არ შეეძლო სიმშვიდე და მოსვენება მოეპოვებინა. მსოფლიო გონს, რომლის ყურადღება მთლად სინამდვილითა და გარეგანი ამბებით იყო გატაცებული, ხელი ეშლებოდა თავის თავისთვის, თავისი შინაგანი ცხოვრებისათვის მიემართნა და თავის ნამდვილ სამშობლოში თავისი თავით დამტკბარიყო. მაგრამ ახ-



ლა, მას შემდეგ, რაც სინამდვილის ეს ნიაღვარი შეწყდა და გერმანელმა ხალხმა საერთოდ თავისი ეროვნულობა, ყოველგვარი ცოცხალი ცხოვრების საფუძველი გადაარჩინა, უკვე დადგა დრო, ნამდვილი ქვეყნის სამბრძანებლოს გვერდით, სახელმწიფოში დამოუკიდებლად გაიფურჩქნოს აზრის თავისუფალი სამეფო. და საზოგადოდ გონის ძალამ იმდენად მძლავრად იჩინა თავი, რომ აშკარად დაგვანახვა, რომ მხოლოდ იდეებსა და იდეების შესაბამს შეუძლია ახლა არსებობა შეინარჩუნოს, და რომ ყველაფერმა, რაც კი საერთოდ აღიარებას მოითხოვს, თავისი თავი შეგნებისა და აზრის წინაშე უნდა გაამართლოს. განსაკუთრებით ამ სახელმწიფომ, რომელმაც ახლა მე მიმიღო, სულიერი უპირატესობის წყალობით სინამდვილისა და პოლიტიკის სფეროში თავისი წონა მოიპოვა და ძლიერებითა და დამოუკიდებლობით ისეთი სახელმწიფოების თანაბრად დადგა, რომლებიც გარეგანი საშუალებებით მას აღემატებოდნენ. აქ მეცნიერებათა განვითარება და აყვავება თვით სახელმწიფო ცხოვრების ერთ-ერთი არსებითი მომენტია. აქაურ უნივერსიტეტში, რომელიც ცენტრის უნივერსიტეტს წარმოადგენს, ყოველგვარი სულიერი კულტურის, ყველა მეცნიერებისა და ჭეშმარიტების ცენტრმა, ფილოსოფიამ თავისი ადგილი და უპირატესი მზრუნველობა უნდა ჰპოვოს.

მაგრამ საერთოდ მარტო სულიერი ცხოვრება როდი წარმოადგენს ამ სახელმწიფოს არსებობის ძირითად ელემენტს, არამედ აქ დაედო თავისი უმაღლესი სათავე იმ დიად ბრძოლას, რომელსაც ხალხი თავის მეფესთან ერთად აწარმოებდა დამოუკიდებლობისათვის, უცხოელთა უსულგულო ტირანიის მოსასპობად და სულიერი თავისუფლებისათვის. ეს გონის ზნეობრივი ძალაა, რომელმაც თავისი ენერგია იგრძნო, თავისი დროშა აღმართა და ეს თავისი გრძნობა სინამდვილის ძალად და ღონედ აქცია. ჩვენ ფასდაუდებელ სიკეთედ უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ ჩვენი თაობა ცხოვრობდა, საქმიანობდა და მოქმედებდა ამ გრძნობით გამსჭვალული, ისეთი გრძნობით, რომელშიც თავმოყრილია ყველა სამართლებრივი, მორალური და რელიგიური ძალები. ამგვარ ღრმა და ყოვლისმომცველ მოქმედებაში გონი თავის ღირსებამდე ამაღლდება, ცხოვრების უხამსობა და ფუჭი ინტერესები ისპობა, გაგებისა და მოსაზრებების ზერელობა მთელი თავისი სიშიშვლით მჟღავნდება და თავისთავად ქრება. აი ეს ღრმა სერიოზულობა, რომელსაც სული განუმსჭვალია, წარმოადგენს სწორედ ფილოსოფიის ჭეშმარიტ ნიადაგს. ის, რაც ფილოსოფიას ეწინააღმდეგება, წარმოადგენს ერთი მხრივ,

ყოველდღიურ ჭირვარამსა და ინტერესებში ჩაძირულობას, მეორე მხრივ კი, მოსაზრებათა ამაო მედიდურობას. ისეთ სულში, რომელიც ამ ამაო მედიდურობას შეუპყრია, ადგილი აღარ რჩება გონებას, რომელიც თავის საკუთარს როდი ეძებს. ეს ამაო მედიდურობა არარაობაში უნდა გაქრეს, როდესაც ადამიანისათვის აუცილებლობად იქცევა გაისარჯოს სუბსტანციალური შინაარსის მისაღწევად, როდესაც მას იქამდე მიუღწევია, რომ მხოლოდ ამგვარ შინაარსს შეიძლება ჰქონდეს მისთვის მნიშვნელობა. მაგრამ ამგვარ სუბსტანციალურ შინაარსში ჩვენ ეპოქა დავინახეთ, დავინახეთ იმ მარცვლის ჩამოყალიბება, რომლის შემდგომი განვითარება ყოველი მხრით, პოლიტიკური, ზნეობრივი, რელიგიური და მეცნიერული მხრით ჩვენს ეპოქას აქვს მინდობილი.

ჩვენი მოწოდება და ჩვენი საქმეა იმ სუბსტანციალური საფუძვლის ფილოსოფიურ განვითარებაზე ზრუნვა, რომელი საფუძველიც ხელახლა გაახალგაზრდავდა და მოღონიერდა. მისი გაახალგაზრდავება, რომელმაც თავისი ზეგავლენა და გამოხატულება უპირველეს ყოვლისა პოლიტიკურ სინამდვილეში გამოამჟღავნა, თავის შემდგომ გამოვლენას ჰპოვებს დიდ ზნეობრივ და რელიგიურ სერიოზულობაში, საერთოდ საფუძვლიანობისა და დარბაისლობის მოთხოვნაში, რომელსაც ცხოვრების ყოველგვარ პირობებს წაუყენებენ. ყველაზე ნამდვილი სერიოზულობა თავისთავად და თავისთვის არის ჭეშმარიტების შემეცნების სერიოზულობა. ეს მოთხოვნილება, რომლითაც გონითი ბუნება უბრალო გრძნობადი და ტკბობადი ბუნებისაგან განსხვავდება, სწორედ ამის გამო გონის უღრმეს არსებას, თავისთავად საყოველთაო მოთხოვნილებას წარმოადგენს. ეს მოთხოვნილება ნაწილობრივ ეპოქის სერიოზულობამ გამოაღვიძა მძლავრად, ნაწილობრივ კი ეს მოთხოვნილება გერმანული სულის განმასხვავებელ ნიშანს წარმოადგენს. რაც შეეხება იმ გარემოებას, რომ გერმანელებმა თავი გამოიჩინეს ფილოსოფიის კულტურაში, სახელდობრ ამ დისციპლინის მდგომარეობა და ამ სახელწოდების მნიშვნელობა სხვა ხალხებში გვიჩვენებს, რომ ეს სახელწოდება მართალია სხვა ხალხებში ჯერ კიდევ დარჩენილა, მაგრამ მისი აზრი შეცვლილა, თვით საგანი დაქვეითებულა და გამქრალა ისე, რომ მისგან მოგონება და ბუნდოვანი წარმოდგენაც კი ძლივსღა დარჩენილა. ამ მეცნიერებამ გერმანელებს შეაფარა თავი და ახლაც მხოლოდ მათში განაგრძობს არსებობას. ჩვენ გვაქვს მონდობილი ამ წმინდა ლამპარის დაცვა, და ჩვენს მოწოდებას შეადგენს მისი მოვლა-პატრონობა, საზრდოობა და იმაზე ზრუნვა, რომ ეს



უმაღლესი რამ, რასაც კი შეიძლება ადამიანი ფლობდეს, — თავისი არსების თვითცნობიერება, არ ჩაქრეს და არ დაიღუპოს.

მაგრამ თვით გერმანიაშიც ამ მეცნიერების აღორძინებამდე წინანდელი ეპოქის უგვანობა იმდენად შორს წავიდა, რომ გამორკვეულად და დამტკიცებულად თვლიდა და გვარწმუნებდა, რომ ჭეშმარიტების არავითარი შემეცნება არ არსებობსო; ღმერთი, სამყაროს და გონის არსება შეუცნობელია, მიუწვდომელიაო; რომ გონი რელიგიაზე უნდა შეჩერდესო, ხოლო რელიგია — რწმენასა, გრძნობასა და ბუნდოვან წარმოდგენაზე, გონივრული ცოდნის გარეშე. შემეცნება ვერ ეხება აბსოლუტის, ღმერთის და იმის არსებას, რაც ბუნებასა და გონში ჭეშმარიტი და აბსოლუტურია, არამედ მხოლოდ ნაწილობრივ ეხება უარყოფითს, ე. ი. იმას, რომ ჭეშმარიტს ვერ შევიმეცნებთ, რომ მხოლოდ არაჭეშმარიტს, დროებითსა და წარმავალს აქვს უპირატესობა შემეცნებისა, — ნაწილობრივ კი შევიმეცნებთ იმას, რაც მასში უკვე იგულისხმება, გარეგანს, სახელდობრ ისტორიულს, შემთხვევით გარემოებებს, რომელთა შორის ეს მოჩვენებითი შემეცნება გამოვლინდა. სწორედ ამისთანა შემეცნებას უნდა მივუდგეთ ისტორიულად და იმ გარეგანი მხარეების მიხედვით კრიტიკულად და მეცნიერულად გამოვიკვლიოთ, რადგან მისი შინაარსიდან სერიოზული არა გამოვა რა. ამ თვალსაზრისის წარმომადგენლები ისევე შორს წავიდნენ, როგორც პილატე, რომაელი პროკონსული, რომელმაც როგორც კი გაიგონა ქრისტესაგან წარმოთქმული სიტყვა: ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა, მაშინვე კითხვით უპასუხა: რა არის ჭეშმარიტება? და ეს ჰკითხა იმ აზრით, რომ მას, პილატეს ეს საკითხი ვითომც უკვე გადაწყვეტილი ჰქონდეს და იცოდეს, რომ არ არსებობს ჭეშმარიტების შემეცნება. ამრიგად ის, რაც იმთავითვე სამარცხვინო და უღირს საქმედ ითვლებოდა, — ჭეშმარიტების შემეცნებაზე უარის თქმა, — ჩვენი ეპოქის მიერ გონის უმაღლეს ტრიუმფად იქნა გამოცხადებული.

თავიდან, თავისი წარმოშობის დღიდან გონების უნარის მიმართ სასოწარკვეთილებას ჯერ კიდევ თან სდევდა ერთგვარი გულისტკივილი და წუხილი, მაგრამ მალე რელიგიურმა და ზნეობრივმა თავქარიანობამ, შემდეგ კი ცოდნის ზერელობამ და უგვანობამ, რომელიც თავის თავს განმანათლებლობას უწოდებდა, პირდაპირ და აშკარად აღიარა გონების უძლურება და ქედმაღლურად მისცა სრულ დავიწყებას გონის უმაღლესი ინტერესები; ბოლოს, ეგრეთწოდებულმა კრიტიკულმა ფილოსოფიამ მარადისისა და ღვთაებრივის

ამ უცოდინარობას სუფთა სინიდისიც შეუქმნა, რადგან ეს ფილოსოფია გვარწმუნებს, ვითომც მან მოახერხა *დამტკიცება* იმისა, რომ მარადისისა და ღვთაებრივის შესახებ არაფრის ცოდნა არ შეიძლებაო. ეს მოჩვენებითი შემეცნება ისე გაკადნიერდა, რომ ფილოსოფიის სახელიც კი დაიჩემა, ხოლო ცოდნისა და ხასიათის ზერელობისათვის ამ უცოდინარობის მოძღვრებაზე უფრო სასურველი და სასიამოვნო, ხალისით მისაღები სხვა აღარა იყო რა; ამ უცოდინარობის მოძღვრების წყალობით ეს ზერელობა და უგვანობა ჩინებულ რამედ გამოცხადდა, ყოველგვარი ინტელექტუალური მისწრაფების მიზნად და შედეგად გასაღდა.

ჭეშმარიტის არცოდნა და მხოლოდ დროებითი და შემთხვევითი, მხოლოდ *ამაო*, მოვლენების შემეცნება, — აი ის *ამაოება*, რომელიც ფილოსოფიაში მედიდურობდა, ხმაურობდა, ჩვენს ხანაშიც მედიდურობს და თან პრტყელ-პრტყელ სიტყვებს ტარტარებს. შეიძლება ისიც კი ითქვას, რომ მას შემდეგ, რაც გერმანიაში ფილოსოფიამ განვითარება იწყო, ეს მეცნიერება ისეთ ცუდ მდგომარეობაში არასოდეს არ ყოფილა, რომ ამგვარ შეხედულებას, გონივრულ შემეცნებაზე ხელის აღებას მიეღწიოს ასეთ ქედმაღლურ პრეტენზიებამდე და ასეთ გავრცელებამდე. ეს შეხედულება ჯერ კიდევ წინამორბედი პერიოდიდან გადმოვიდა და საშინელ წინააღმდეგობაში ჩაუდგა ჯანსაღ სუფთა გრძნობას, ახალ სუბსტანციალურ გონს. ამ ახალი და ჯანსაღი გონის განთიადს მივესალმები, მოვუხმობ მას; მხოლოდ მასთან მაქვს საქმე და მხოლოდ მის საქმეს ვაკეთებ, როდესაც ვამტკიცებ, რომ ფილოსოფიას შინაარსი უნდა ჰქონდეს, და როდესაც ამ შინაარსს თქვენს წინაშე განვავითარებ.

მაგრამ ამით უმთავრესად მოვუხმობ ახალგაზრდობის სულს, რადგან ახალგაზრდობა სიცოცხლის ის მშვენიერი ხანაა, როდესაც ადამიანი გაჭირვებულობის შეზღუდულ მიზანთა სისტემას ჯერ კიდევ არ დაუტყვევებია და უნარი აქვს თავისუფალი, უანგარო მეცნიერული მოღვაწეობისა; როდესაც ასევე ჯერ კიდევ არ დაუტყვევებია იგი ამაოების უარყოფით სულს, წმინდა კრიტიკული კვლევის უშინაარსობას. ჯერ კიდევ ჯანსაღ გულს შესწევს სითამამე ჭეშმარიტება მოითხოვოს, ხოლო ჭეშმარიტების სამეფო ის სამეფოა, რომელშიც ფილოსოფია სულდგმულობს, რომელსაც ფილოსოფია აგებს და რომლის თანამონაწილენი ჩვენ ვხდებით ფილოსოფიის შესწავლით. რაც კი ცხოვრებაში ჭეშმარიტი, დიადი და ღვთაებრივია, *იდეისაგანაა*; ფილოსოფიის მიზანია ამ იდეას მის



ჭეშმარიტ სახესა და ზოგადობაში მისწვდეს. ბუნება იმით არის შეზღუდული, რომ გონება მას შეუძლია მხოლოდ აუცილებლობით განახორციელოს; გონის სამეფო კი თავისუფლების სამეფოა. ყველაფერი, რაც კი ადამიანის ცხოვრებას აერთიანებს, რასაც კი ღირებულება და აღიარება აქვს, გონითი ბუნებისაა; ხოლო გონის ეს სამეფო მხოლოდ ჭეშმარიტებისა და სამართლის შეგნებით, იდეათა ჩაწვდომით არსებობს.

ნება მომეცით ვისურვო და ვიმედოვნო, რომ მოვახერხებ მოვიპოვო და დავიმსახურო თქვენი ნდობა იმ გზაზე, რომელსაც ჩვენ დავადექით. მაგრამ უპირველეს ყოვლისა, ნება მომეცით თქვენგან მოვითხოვო მხოლოდ ის, რომ თან მოიტანოთ ნდობა მეცნიერებისადმი, რწმენა გონებისადმი, ნდობა და რწმენა საკუთარი თავისადმი. ჭეშმარიტების ძიების სითამამე, გონის ძლიერების რწმენა ფილოსოფიური მეცადინეობის პირველი პირობაა; ადამიანი თავის თავს პატივს უნდა სცემდეს და უმაღლესის ღირსად სთვლიდეს. გონის სიდიადე და ძლიერება ადამიანს მაინც არ შეუძლია საკმაო სიდიადით იაზროს (რაც უნდა დიდი აზრი ჰქონდეს მასზე). სამყაროს დაფარულ არსებას თავის თავში არავითარი ისეთი ძალა არ გააჩნია, რომ შესძლოს შემეცნების სითამამეს წინააღმდეგობა გაუწიოს: იგი მის წინაშე უნდა გადაიხსნას, მთელი თავისი სიმდიდრე და სიღრმე მის თვალთა წინაშე გადაშალოს და მას საშუალება მისცეს მით დატკბეს და გაიხაროს.

# შესავალი

§ 1.

ფილოსოფია მოკლებულია იმ უპირატესობას, რაც სხვა მეცნიერებებს აქვთ. ფილოსოფიას არ შეუძლია *წინასწარ იგულისხმოს*, რომ მისი *საგნები* წარმოდგენის მიერ უშუალოდ აღიარებულია და შემეცნების *მეთოდიც* როგორც დასაწყისისათვის, ისე შემდგომი განვითარებისათვის უკვე მიღებულია. მართალია, ფილოსოფიას და რელიგიას ერთი და იგივე საგნები აქვთ. ორივეს საგანი *ჭეშმარიტებაა* და, სახელდობრ, ჭეშმარიტება უმაღლესი აზრით, — იმ აზრით, რომ ეს ჭეშმარიტება *ღმერთია* და ღმერთია *მხოლოდ ერთადერთი* ჭეშმარიტება. შემდეგ, ორივე განიხილავს სასრულის სფეროს, *ბუნებასა* და *ადამიანის გონს*, მათს ურთიერთობას ერთმანეთისადმი და ღმერთისადმი, აგრეთვე მათი ჭეშმარიტებისადმი. ამიტომ ფილოსოფიას შეუძლია წინასწარ იგულისხმოს მისი საგნების *ნაცნობობა*, არათუ შეუძლია, მან *უნდა* იგულისხმოს ასეთი ნაცნობობა, ასევე წინასწარ უნდა დაუშვას მან ინტერესი მისი საგნების მიმართ; — თუნდაც მარტო იმის გამო, რომ ცნობიერება დროის მიხედვით *წარმოდგენებს* საგნების შესახებ უფრო ადრე იდგენს, ვიდრე მათს *ცნებებს*, და *მოაზროვნე* გონი მხოლოდ წარმოდგენის გავლით და მასზე თავისი მოქმედების მიმართვით მიდის აზროვნებით შემეცნებამდე და ცნებების საშუალებით წვდომამდე.

მაგრამ აზროვნებითი განხილვის დროს მალე აღმოჩნდება, რომ იგი თავის თავში შეიცავს მოთხოვნას, თავისი შინაარსის *აუცილებლობა* გვიჩვენოს და, დაგვისაბუთოს როგორც არსი, ასევე თავისი საგნების განსაზღვრანი. ამრიგად, ის პირველი ნაც-



ნობობა საგნებისა არასაკმარისი აღმოჩნდება და *წანამძღვრების* და *რწმუნებების* გაკეთება თუ დაშვება დაუშვებელია. მაგრამ ამასთან *დასაწყისის* მიღების დროს სიძნელე წარმოიშობა, რადგან ყოველგვარი დასაწყისი, როგორც *უშუალო*, რაღაც წანამძღვარს გულისხმობს ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, თვითონ ასეთი წანამძღვარია.

§ 2.

ფილოსოფია წინასწარ შეიძლება განისაზღვროს ზოგადად როგორც საგანთა *აზროვნებითი* განხილვა. მაგრამ თუ მართალია (რასაკვირველია, მართალია), რომ *ადამიანი ცხოველისაგან* აზროვნებით განსხვავდება, მაშინ ყოველგვარი ადამიანური მხოლოდ და მხოლოდ იმით არის ადამიანური, რომ აზროვნების მიერ არის ნაწარმოები. ხოლო რადგანაც ფილოსოფია აზროვნების განსაკუთრებული სახეა, ისეთი სახე, რომლის წყალობითაც ის შემეცნებად და ცნებითი შემეცნებად იქცევა, ამდენად ფილოსოფიური აზროვნება *განსხვავდება* აგრეთვე იმ აზროვნებისაგანაც, რომელიც ყველა ადამიანურში მოქმედებს და ყოველგვარ ადამიანურს ადამიანურობას ანიჭებს, თუმცა ფილოსოფიური აზროვნება ამ უკანასკნელი სახის აზროვნების იგივურიც არის, რადგან *თავისთავად* მხოლოდ *ერთი* აზროვნება არსებობს. ეს განსხვავება იმასთან არის დაკავშირებული, რომ ცნობიერების ადამიანური შინაარსი, აზროვნებაზე დაფუძნებული, პირველად *ვლინდება არა აზრის ფორმაში*, არამედ ვლინდება როგორც გრძნობა, მჭვრეტელობა, წარმოდგენა, ისეთ *ფორმებში*, რომლებიც *როგორც* ფორმები, აზროვნებისაგან უნდა განსხვავებულ იქნენ.

*შენიშვნა*: ძველთაძველი წინარწმენაა, ტრივიალობად ქცეული დებულება, რომელიც ამბობს, რომ ადამიანი ცხოველისაგან აზროვნებით განსხვავდებაო; ეს შეიძლება ტრივიალურად გვეჩვენებოდეს, მაგრამ ამასთან უცნაურად და საკვირველად უნდა მიგვაჩნდეს აგრეთვე ისიც, რომ ასეთი ძველი რწმენის გახსენება საჭირო ხდება. მაგრამ იგი საჭიროდ შეიძლება მიჩნეული იქნეს მხოლოდ დღევანდელი ეპოქის ცრურწმენის გამო, რომელიც *გრძნობას* და *აზროვნებას* იმდენად თიშავს ერთმანეთისაგან,

რომ ერთმანეთსაც კი უპირისპირებს, ერთმანეთის მტრულ მხარე-
ებადაც აღიარებს და ამბობს, რომ გრძნობა, განსაკუთრებით რელი-
გიური გრძნობა, აზროვნებისაგან უწმინდურდება, მახინჯდება და
ისპობა კიდეცაო, თითქოს რელიგიასა და რელიგიურობას არსები-
თად აზროვნებაში არ ჰქონდეს თავისი ძირი და ადგილი. ამგვარი
გათიშვის დროს ივიწყებენ, რომ მხოლოდ ადამიანს აქვს რელიგი-
ის უნარი, რომ ცხოველს არავითარი რელიგია არ გააჩნია ისევე,
როგორც არ გააჩნია არც სამართალი და არც მორალობა.

როდესაც რელიგიისა და აზროვნების ამ გათიშულობას ამტკი-
ცებენ, მაშინ მხედველობაში აქვთ ისეთი აზროვნება, რომელსაც
შეიძლება ვუწოდოთ *გააზრება*, — *მარეფლექტირე-
ბელი აზროვნება*, რომლის შინაარსს შეადგენენ აზრები
როგორც ასეთნი და რომელსაც ეს აზრები მიჰყავს ცნობიერებამ-
დე. იმის გამო, რომ ყურადღებას არ აქცევენ აზროვნების მიმართ
ამ განსხვავებას, რომელიც ფილოსოფიის მიერ გარკვევით არის
აღნიშნული, ამ განსხვავების უცოდინარობა წარმოშობს უხეშ წარ-
მოდგენებსა და საყვედურებს ფილოსოფიის წინააღმდეგ. რადგან
მხოლოდ ადამიანს აქვს რელიგია, სამართალი და ზნეობრიობა,
და რადგანაც მას ისინი მხოლოდ იმის გამო აქვს, რომ ის მოაზროვ-
ნე არსებაა, ამდენად რელიგიურის, სამართლებრივისა და ზნეობ-
რივის შინაარსში — გრძნობა იქნება ეს შინაარსი, რწმენა თუ
წარმოდგენა — საერთოდ *აზროვნება* მონაწილეობდა. აზროვ-
ნების მოქმედება და ნაწარმოებები მათში არის *აწმყოფი* და
*მოცემული*. მაგრამ სულ სხვაა, როცა *აზროვნების*
მიერ *განსაზღვრული* და *გამსჭვალული* გრძნო-
ბები და წარმოდგენები მაქვს, და სხვაა, როდესაც *მათ შესა-
ხებ აზრები* მაქვს. ცნობიერების ამ წესების *შესახებ
გააზრების* მიერ შექმნილ აზრებში უნდა გავიგოთ რეფლექ-
სია, რეზონირება და სხვა, — აგრეთვე ფილოსოფიაც.

ამასთან მომხდარა და ხშირად გაუგებრობასაც ჰქონია ადგი-
ლი, უმტკიცებიათ, რომ ასეთი *გააზრება* თითქოს აუცილე-
ბელი პირობაა, ანდა, კიდევ უფრო მეტი, ერთადერთი გზაა მარა-
დისისა და ჭეშმარიტის წარმოდგენისა და გაგების მისაღწევადო.
ასე, მაგალითად, *ღმერთის არსებობის მეტაფიზი-
კური დასაბუთებანი* (ისინი ახლა უკვე *წარსულს
ჩაბარდნენ*) ისეთ დასაბუთებად სადდებოდა, თითქოს არსე-
ბითად და მხოლოდ მათი ცოდნითა და მათი დაჯერებით შეიძლებო-
დეს ღმერთის არსებობის რწმენისა და დარწმუნებულობის მიღე-



ბა. ამგვარი მტკიცება იმას ჰგავს, ჩვენ რომ ვთქვათ, მანამდე არ შეგვიძლია შევჭამოთ რამე, სანამ არ გვეცოდინება საკვები საშუალებების ქიმიური, ბოტანიკური ანუ ზოოლოგიური განსაზღვრებები, უნდა მოვიცადოთ მისი მონელება მანამდე, სანამ ანატომიისა და ფიზიოლოგიის შესწავლას დავამთავრებდეთ. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ეს მეცნიერებანი თავიანთ ასპარეზზე, ისევე როგორც ფილოსოფია თავის ასპარეზზე, რასაკვირველია, მეტისმეტად საჭირო გახდებოდნენ, მაშინ მათი საჭიროება აბსოლუტურ და საყოველთაო აუცილებლობასაც კი მიაღწევდა; მაგრამ, თუ სწორედ ვიტყვით, მაშინ ისინი არათუ აუცილებელი იქნებოდნენ, სულაც აღარ იარსებებდნენ.

§ 3.

*ის შინაარსი*, რომელიც ჩვენს ცნობიერებას ავსებს, რა სახისაც უნდა იყოს, ჰქმნის გრძნობათა, მჭვრეტელობათა, სახეთა, წარმოდგენათა, მიზანთა და ვალდებულებათა და ა. შ., აგრეთვე აზრთა და ცნებათა *გარკვეულობას*. ამდენად გრძნობა, მჭვრეტელობა, სახე და ა. შ. ისეთი შინაარსის *ფორმებია*, რომელიც *ერთი და იგივე* რჩება, სულ ერთია, იქნება იგი ნაგრძნობი, განჭვრეტილი, წარმოდგენილი, ნანდომი თუ *მხოლოდ* ნაგრძნობი, აზრის შეურევლად, ან ნაგრძნობი, განჭვრეტილი და ა. შ. აზრშერევით ანდა მხოლოდ ნააზრები სრულიად *შეურევლად*. ამ ერთ-ერთ რომელიმე ფორმაში ან რამდენიმე ამგვარი ფორმის ნარევში შინაარსი ცნობიერების *საგანს* წარმოადგენს. მაგრამ ამ საგნობრიობაში *ამ ფორმათა გარკვეულობანი* შინაარსშიც იჭრებიან; ასე რომ, როგორც ჩანს, თვითეული ამ ფორმის მიხედვით განსაკუთრებული საგანი წარმოიშობა, და ის, რაც თავისთავად ერთი და იგივეა, განსხვავებულ შინაარსად შეიძლება გამოიყურებოდეს.

*შენიშვნა*. ვინაიდან გრძნობის, მჭვრეტელობის, სურვილის, ნებელობის და ა. შ. განსაზღვრებებს, რამდენადაც ჩვენ ისინი ვიცით, საერთოდ *წარმოდგენები* ეწოდებათ, ამიტომ ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფია წარმოდგენების ადგილას *აზრებს*, *კატეგორიებს*, ანუ უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, *ცნებებს* სვამს. წარმოდგენები საერთოდ შეიძლება განხილული იქნეს როგორც აზრთა და ცნებათა *მეტაფორები*. მაგრამ *გვაქვს* რა წარმოდგენები, ამით

ჯერ კიდევ არ ვიცით მათი მნიშვნელობა აზროვნებისათვის, ჯერ კიდევ არ ვიცით მათი აზრები და ცნებები. პირიქით, ორმაგი ხასიათი აქვს და ერთი და იგივე როდია, გქონდეს აზრები და ცნებები, და იცოდე, თუ რა წარმოდგენები, რა მჭვრეტელობანი, რა გრძნობები შეესატყვისება მათ. ერთ-ერთი მხარე იმისა, რასაც ფილოსოფიის გაუგებლობას უწოდებენ, ამასთან არის დაკავშირებული. სიძნელე, ერთი მხრივ, უუნარობაშია და ეს უუნარობა კი თავისთავად მხოლოდ აბსტრაქტულ აზროვნებას *მიუჩვევლობაა*, ე. ი. როდესაც კაცს იმის უნარი არა აქვს წმინდა აზრების ფიქსირება მოახდინოს და მათში იმოძრაოს. ჩვენს ჩვეულებრივ ცნობიერებაში აზრები მიჩვეულ გრძნობადსა და გონითს მასალას არიან მიტმასნილი და შეერთებული, ხოლო გააზრების, რეფლექტირებისა და რეზონირების დროს გრძნობებს, მჭვრეტელობებს, წარმოდგენებს აზრებთან *შევურევთ* (ყოველ სრულიად გრძნობადი შინაარსის წინადადებაში: „ეს ფოთოლი მწვანეა“, უკვე შერეულია *არსისა* და *ერთეულობის* კატეგორიები). მაგრამ სულ სხვაა, როდესაც თვითონ აზრებს გავიხდით საგნად სხვა ელემენტების შეურევლად. ფილოსოფიის გაუგებლობის მეორე მხარეს წარმოადგენს მოუთმენლობა და სურვილი იმისა, რათა წარმოდგენის სახით ჰქონდეთ თვალწინ ის, რაც ცნობიერებაში აზრი და ცნებაა. ხშირად გვხვდება ასეთი გამოთქმა: არ ვიცით, რა უნდა *ვიაზროთ* ამ ათვისებულ ცნებაშიაო; ცნებაში სხვა არაფერია სააზრო, თუ არა თვითონ ცნება. მაგრამ ზემოაღნიშნული გამოთქმის აზრი უკვე *ცნობილი*, *ჩვეულებრივი წარმოდგენის* ნატვრა და სურვილია; ცნობიერებას ასე ემართება, თითქოს მას წარმოდგენის ფორმასთან ერთად გამოაცალეს ის ნიადაგი, რომელზეც ის ადრე მტკიცედ და საკუთარ ჭერქვეშ იდგა. როდესაც თავის თავს ცნების წმინდა სფეროში აღმოაჩენს, აღარ იცის, სად, რომელ სამყაროში იმყოფება. ამიტომ ყველაზე უფრო *გასაგებად* მიაჩნიათ მწერლები, მოქადაგენი, ორატორები და ა. შ., რომლებიც თავიანთ მკითხველებსა თუ მსმენელებს ისეთ რამეებს გადასცემენ, რაც ამ უკანასკნელებმა თვითონაც წინასწარ უკვე ზეპირად იციან, რასაც ისინი უკვე მიჩვეული არიან და რაც *თავისთავადაც გასაგებია*.

§ 4.

ჩვენი ჩვეულებრივი ცნობიერების მიმართ ფილოსოფიამ უპირველეს ყოვლისა უნდა დაამტკიცოს, რომ არსებობს მისი *შემეცნების თავისებური წესის მოთხოვნილება* ანდა გაალვიძოს ამგვარი მოთხოვნილება. მაგრამ რელიგიის საგანთა მიმართ, საზოგადოდ *ჭეშმარიტების* მიმართ, მან უნდა ცხადყოს, რომ მას თვითონ აქვს მათი შემეცნების უნარი; რაც შეეხება რელიგიური წარმოდგენებისაგან განსხვავებას, რომელიც მჟღავნდება, მან უნდა გაამართლოს მათგან განსხვავებული განსაზღვრებანი.



§ 5.

ამ აღნიშნული განსხვავებისა და მასთან დაკავშირებული იმ შეხედულების წინასწარ გასაგებად, რომ ჩვენი ცნობიერების ჭეშმარიტი *შინაარსი*, მისი აზრისა და ცნების ფორმაში გადატანის დროს, *ინახება* და პირველად მხოლოდ ამით იქნება იგი თავის ნამდვილ შუქში დაყენებული, შეიძლება გავიხსენოთ მეორე *ძველი წინარწმენა*, რომელიც სახელდობრ, ამბობს, რომ იმის შესატყობად, თუ რა არის *ჭეშმარიტი* საგნებში, მოვლენებში, აგრეთვე გრძნობებში, მჭვრეტელობებში, აზრებში, წარმოდგენებში და ა. შ., საჭიროა *გააზრება*. მაგრამ გააზრება ყოველ შემთხვევაში მაინც აზრებად გარდაქმნის გრძნობებს, წარმოდგენებს და ა. შ.

*შენიშვნა.* რამდენადაც მხოლოდ *აზროვნება* წარმოადგენს ფილოსოფიის საქმიანობის განსაკუთრებულ *ფორმას*, ხოლო ყოველ ადამიანს ბუნებით მოდგამს აზროვნების უნარი, ამიტომ იმ აბსტრაქციის წყალობით, რომელიც § 3-ში აღნიშნულ განსხვავებას გამოსტოვებს, სწორედ იმის საწინააღმდეგო ხდება, რაც ზემოთ მოხსენებული იყო როგორც ფილოსოფიის *გაუგებლობის* გამო ჩივილი. ეს მეცნიერება ხშირად ისეთ უგულებელყოფასა და უპატივისმცემლობას განიცდის, რომ თვით იმათაც კი, ვინც მის შესწავლაზე არასოდეს არ გარჯილან, წარმოუდგენიათ, რომ იმთავითვე, ყოველგვარი შესწავლის გარეშე, *ესმით*, თუ რა არის ფილოსოფია, და როგორც კი მიიღებენ ჩვეულებრივ განათლებას, განსაკუთრებით რელიგიურ გრძნობებზე დამყარებით, ჰგონიათ, რომ უკვე შეუძლიათ გზადაგზა ფილოსოფოსობა და მასზე მსჯელობა. აღიარებენ, რომ საჭიროა შესწავლილი გვქონდეს სხვა მეცნიერებანი, რათა ისინი ვიცოდეთ, რომ მხოლოდ ასეთი ცოდნის შემდეგ გვაქვს მათზე მსჯელობის უფლება. იმასაც აღიარებენ, რომ ფეხსაცმლის დასამზა-

დებლად საჭიროა ხელობის შესწავლა და ამ დარგში მუშაობა, თუმცა ყოველ ადამიანს აქვს თავისი ფეხის ზომა, ხელები და მათი შემწეობით ამ სამუშაოს შესასრულებლად საჭირო ბუნებრივი სიმარჯვე. ჰგონიათ, რომ მხოლოდ ფილოსოფოსობისათვის არ არის საჭირო ამგვარი შესწავლა და შრომა-გარჯა. ამ იოლმა მოსაზრებამ უახლეს ხანაში თავისი დადასტურება ჰპოვა უშუალო ცოდნის, მჭვრეტელობითი ცოდნის მოძღვრებაში.

§ 6.

მეორე მხრივ, ასევე საყურადღებოა და მნიშვნელოვანი, რათა ფილოსოფიას შეგნებული ჰქონდეს, რომ მისი შინაარსი სხვა არა არის რა, თუ არა ის შინაარსი, რომელიც თავდაპირველად ცოცხალი გონის სფეროში წარმოშობილა და წარმოიშობა, ქმნის რა *სამყაროს*, ცნობიერების შინაგან და გარეგან სამყაროს, — მას შეგნებული უნდა ჰქონდეს, რომ მისი შინაარსი *სინამდვილეა*. ამ შინაარსის უახლოეს შეგნებას ჩვენ *ცდას* ვუწოდებთ. სამყაროს დაფიქრებული განხილვა უკვე განასხვავებს, თუ გარეგანი და შინაგანი მუნარსის [მუნმყოფობის, (Dasein)] ვრცელი სამეფოდან რა არის მხოლოდ წარმავალი და უმნიშვნელო *მოვლენა* და რა არის ის, რაც თავისთავად *სინამდვილის* სახელს ჭეშმარიტად იმსახურებს. რადგან ფილოსოფია ამ ერთი და იმავე შინაარსის ცნობიერქმნის სხვა სახეებისაგან მხოლოდ ფორმით განსხვავდება, ამიტომ მისი შეთანხმება სინამდვილესა და ცდასთან აუცილებელია. ისიც კი შეიძლება, რომ ეს შეთანხმება მიჩნეული იქნეს ამა თუ იმ ფილოსოფიის ჭეშმარიტების გარეგან სასინჯ ქვად მაინც, ისევე როგორც მეცნიერების უმაღლეს საბოლოო მიზნად უნდა მივიჩნიოთ თვითცნობიერი გონების *არსებულ* გონებასთან, სინამდვილესთან შერიგების წარმოშობა ამ შეთანხმების შემეცნების წყალობით.

*შენიშვნა.* ჩემი „*სამართლის ფილოსოფიის*“ *წინასიტყვაობაში*, გვ. XIX, ასეთი დებულებებია:

*რაც გონიერია, ის ნამდვილია,*
*და რაც ნამდვილია, ის გონიერია.*

ეს მარტივი დებულებანი ზოგს უცნაურად ეჩვენა და, მათ მტრული თავდასხმები განიცადეს თვით იმათგანაც კი, ვისაც სადავოდ არ მიაჩნია თავისი ცოდნა ფილოსოფიასა და, რაღა თქმა უნ-



და, რელიგიაში. რელიგიის მოყვანა ამ მიმართებით საჭირო აღარაა, რადგან მისი მოძღვრება ღვთაებრივ მსოფლიომპყრობელობაზე სრულიად გარკვევით გამოხატავს ამ დებულებებს. მაგრამ რაც შეეხება ფილოსოფიურ აზრს, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ იმდენი განათლება მოეპოვებათ, ის მაინც იციან, არა მარტო ნამდვილია ღმერთი, არა მარტო უნამდვილესია და ერთადერთი ჭეშმარიტად ნამდვილი, არამედ ამ დებულებათა ფორმალური თვალსაზრისით ისიც იციან, რომ საერთოდ *მუნარსი* ნაწილობრივ *მოვლენაა* და მხოლოდ ნაწილობრივ არის სინამდვილე. ჩვეულებრივ ყოველდღიურ ცხოვრებაში *სინამდვილეს* შემთხვევით უწოდებენ ყოველგვარ უხიაკ, უცაბედ აზრს, დაბნეულობას, ბოროტებას და ყველა ამისთანებს, ისე როგორც ყოველგვარ არსებობას (Existenz), როგორც არ უნდა დამახინჯებული და წარმავალი იყოს ის. მაგრამ თვით ჩვეულებრივი გრძნობისათვისაც კი შემთხვევითი არსებობა ნამდვილის მაღალფარდოვან სახელს ვერ იმსახურებს; შემთხვევითი ისეთი არსებობაა, რასაც იმაზე მეტი ღირებულება როდი აქვს, რაც *შესაძლებელს*, რომელსაც ერთნაირად შეუძლია იყოს და *არც იყოს*. მაგრამ მე თუ სინამდვილის შესახებ ვლაპარაკობდი, მაშინ თავისთავად იმაზეც უნდა დაფიქრებულიყვნენ, თუ რა აზრით ვხმარობ ამ გამოთქმას, რადგან დაწვრილებით დაწერილ „ლოგიკაშიც“ განვიხილე სინამდვილე და იგი ზუსტად განვასხვავე არა მარტო შემთხვევითისაგან, რასაც მაინც მოეპოვება არსებობა, არამედ უფრო დეტალურად აგრეთვე მუნარსისაგან, არსებობისაგან და სხვა განსაზღვრებებისაგან. *გონივრულის სინამდვილის* წინააღმდეგ გამოდის უკვე როგორც ის წარმოდგენა, რომ იდეები, იდეალები სხვა არა არის რა, თუ არა ქიმერები და ფილოსოფიაც ტვინის მიერ შეთხზული ამგვარი ფანტაზიების სისტემა არისო, ასევე ის შებრუნებული წარმოდგენაც, რომ იდეები და იდეალები ბევრად უფრო წარჩინებული რამ არიან იმისათვის, რომ სინამდვილე ჰქონდეთ ანდა ამდენადვე სუსტი რამ არიან იმისათვის, რომ სინამდვილე მოიპოვონ. მაგრამ სინამდვილის გათიშვა იდეისაგან განსაკუთრებით ესიამოვნება განსჯას, რომელსაც თავისი აბსტრაქციების ზმანებანი ჭეშმარიტ რამედ მიაჩნია და მედიდურობს იმით, რომ ამბობს: „*ჯერარს*“, რომლითაც ის განსაკუთრებული ხალისით პოლიტიკურ ასპარეზზე მბრძანებლობს, თითქოს ქვეყანა იმას უცდიდა, გაეგო, თუ როგორი *უნდა იყოს* და როგორი არ არის;

ქვეყანა რომ ისეთი იყოს, როგორიც *ჯერარს*, მაშინ სად დარჩებოდა მისი ყოვლის სიბრძნე — „ჯერარს“? თუკი განსჯა მიმართავს თავის „ჯერარსს“ ტრივიალურ, გარეგან და წარმავალ საგნებზე, დაწესებულებებზე, მდგომარეობებსა და სხვა ამისთანებზე, რომელთაც გარკვეული ეპოქისათვის, გარკვეული წრისათვის დიდი შეფარდებითი მნიშვნელობაც კი შეიძლება ჰქონდეთ, მაშინ ის შეიძლება მართალიც აღმოჩნდეს და ამ შემთხვევაში ის ბევრ რამეს ნახავს ისეთს, რაც ზოგად სწორ განსაზღვრებებს არ შეესატყვისება; ვის არ აქვს იმდენი ჭკუა, რომ თავის ირგვლივ მიმოიხედოს და ბევრი ისეთი რამ დაინახოს, რაც სინამდვილეში ის არ არის, როგორც უნდა იყოს, როგორც ჯერარს? მაგრამ ეს სიბრძნე მართალი არ გახლავთ, როცა წარმოუდგენია, თითქოს ამგვარი საგნებითა და მათი ჯერარს-ით ფილოსოფიური მეცნიერების ინტერესთა სფეროში იმყოფებოდეს. ფილოსოფიურ მეცნიერებას საქმე აქვს მხოლოდ იდეასთან, რომელიც ისეთი უძლური არაა, რომ მხოლოდ ჯერარს იყოს და ნამდვილად კი არ იყოს, მაშასადამე, მას საქმე აქვს ისეთ სინამდვილესთან, სადაც ის საგნები, დაწესებულებანი, მდგომარეობანიდა ა. შ. მხოლოდ ზერელე გარეგან მხარეს წარმოადგენენ.

### § 7.

ვინაიდან *გააზრება* საერთოდ, უწინარეს ყოვლისა, შეიცავს ფილოსოფიის პრინციპს (პრინციპს აგრეთვე საწყისის აზრითაც) და მას შემდეგ, რაც ახალს დროში თავის *დამოუკიდებლობაში* კვლავ გაიფურჩქნა (ლუთერის რეფორმაციის შემდეგ), ამასთან თავიდან მარტო აბსტრაქციაზე კი არ შეჩერდა, როგორც ბერძენთა ფილოსოფიურ საწყისებში, არამედ ამავე დროს მოვლენათა სამყაროს უზომოდ ჩენილ მასალას დაეწაფა, ამიტომ *ფილოსოფიის* სახელი დაარქვეს ყველა იმ ცოდნას, რომელიც ემპირიულ ცალკეულობათა ზღვაში მტკიცე მდგრად ზომასა და *საყოველთაობას* შეიმეცნებს, ხოლო შემთხვევითობათა უსასრულო სიმრავლის მოჩვენებითს უწესრიგობაში შეისწავლის *აუცილებელს, კანონს*; მაშასადამე, ფილოსოფიის სახელი დაარქვეს ისეთ ცოდნას, რომელიც, ამავე დროს, თავის *შინაარსს* იღებს გარეგანისა და შინაგანის *საკუთარი* მჭვრეტელობიდან და აღქმიდან, *თვალწინ წარმოდგენილი* ბუნებიდან, ისევე როგორც *თვალწინ წარმოდგენილი* გონიდან და ადამიანის გულიდან.



*შენიშვნა.* ცდის პრინციპი იმ უსაზღვროდ მნიშვნელოვან განსაზღვრას შეიცავს, რომ ამა თუ იმ შინაარსის ასათვისებლად და ჭეშმარიტად აღიარებისათვის საჭიროა თვითონ ადამიანი მონაწილეობდეს *მასში*, უფრო გარკვევით რომ ვთქვათ, ადამიანი უნდა ფიქრობდეს, რომ ეს შინაარსი ეთანხმება და უერთდება *მის საკუთარ დარწმუნებულობას.* ის თვითონ უნდა მონაწილეობდეს ცდის შინაარსში, მან თვითონ უნდა მიიღოს იგი, სულ ერთია, იქნება იგი მხოლოდ თავისი გარეგანი გრძნობებით, თუ თავისი ღრმა გონით, თავისი არსებითი თვითცნობიერებით. — ეს იგივე პრინციპია, რასაც დღეს რწმენას, უშუალო ცოდნას, გარეგან სამყაროში და უმთავრესად კი *საკუთარ* შინაგან სამყაროში გამოცხადებას უწოდებენ. იმ მეცნიერებებს, რომელთაც ამგვარად *ფილოსოფიის* სახელი დაარქვეს, მათ მიერ მიღებული გამოსავალი წერტილის თანახმად, ჩვენ *ემპირიულ* მეცნიერებებს ვუწოდებთ. მაგრამ ის არსებითი რამ, რომელიც მათ მიზნად დაუსახავთ და რომელსაც ისინი შედეგის სახით მიიღებენ, არის *კანონები, ზოგადი დებულებები, თეორია, აზრები* არსებულის შესახებ. ასე, მაგალითად, ნიუტონის ფიზიკას, ბუნების ფილოსოფია დაერქვა, ხოლო *ჰუგო გროციუსმა* ხალხთა ისტორიული ურთიერთმოქმედების შეფარდებითა და შეპირისპირებით, და ჩვეულებრივი მსჯელობის დახმარებით, წამოაყენა ზოგადი ძირითადდებულებანი, თეორია, რომელსაც შეიძლება დაერქვას საერთაშორისო სახელმწიფო სამართლის ფილოსოფია. — ინგლისელებში *ფილოსოფიის* სახელწოდებას დღესაც საყოველთაოდ ეს აზრი აქვს. *ნიუტონი* მუდმივად დიდი ფილოსოფოსის სახელით და დიდებით სარგებლობს; თვით ინსტრუმენტების მკეთებელთა პრეისკურანტებშიც კი იმ ინსტრუმენტებს, რომლებიც მაგნეტური ან ელექტრული აპარატების განსაკუთრებულ რუბრიკაში არ შედის, — თერმომეტრებს, ბარომეტრებს და ა. შ. *ფილოსოფიურ ინსტრუმენტებს* უწოდებენ; რასაკვირველია, ხის, რკინის და სხვათა ამისთანათა შეერთებას კი არ უნდა ვუწოდოთ ფილოსოფიური ინსტრუმენტები, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ *აზროვნებას* უნდა დავარქვათ ფილოსოფიის ინსტრუმენტი[1]. — ასე-

[1]. თომას ტომსონის მიერ გამოცემულ ჟურნალსაც ასეთი ტიტული აქვს: „*ფილოსოფიის* ანალები *ანუ ქიმიის, მინერალოგიის, მექანიკის, ბუნების ისტორიის, სოფლის მეურნეობისა და ხელოვნებათა* ილუსტრირებული ჟურნალი“. — აქედან შეიძლება თავისთავად წარმოვიდგინოთ, თუ რა საგნებს უწოდებენ აქ *ფილოსოფიურ* მატერიებს. ამ მოკლე ხნის წინ ერთ ინგლისურ გაზეთში ახლად გამოქვეყნებული წიგნების შესახებ განცხადებათა შორის შემდეგი რამ აღმოვაჩინე: „The Art of Preserving the Hair, on *Philosophical Principles*, neatly printed inpost 8. price zsh“. — თმების შენახვის *ფილოსოფიურ* საფუძვლებად ალბათ ქიმიური, ფიზიოლოგიური და სხვა მისთ. პრინციპები იგულისხმება.

ვე ფილოსოფიას უწოდებენ განსაკუთრებით უახლოეს დროში წარმოშობილ პოლიტიკურ ეკონომიას, რასაც ჩვენ ჩვეულებრივად ვუწოდებთ მეცნიერებას რაციონალური სახელმწიფო მეურნეობის შესახებ[1].

§ 8.

რაც უნდა დამაკმაყოფილებელი იყოს ეს შემეცნება თავის ასპარეზზე, მაინც აღმოჩნდება, უპირველეს ყოვლისა, რომ არსებობს საგანთა სხვა წრეც, რომლებიც მასში არ შედის, ესაა თავისუფლება, გონი, ღმერთი. ისინი ამ შემეცნების ნიადაგზე არ მოიპოვებიან არა იმიტომ, რომ ისინი ცდას არ უნდა ეკუთვნოდნენ; მართალია, ისინი გრძნობით არ განიცდებიან, მაგრამ ის, რაც საერთოდ ცნობიერებაში არის, განიცდება, — ეს ტავტოლოგიური დებულებაც კია; ამ საგნებს ცდისეული შემეცნების ნიადაგზე ვერ ვპოვებთ, იმიტომ რომ ეს საგნები თავიანთი შინაარსით მაშინვე უსასრულო სახით წარმოგვიდგებიან.

შენიშვნა. არსებობს ერთი ძველი დებულება, რომელსაც შეცდომით მიაწერენ არისტოტელეს, თითქოს იგი მისი ფილოსოფიის თვალსაზრისს გამოხატავდეს: nihil est in intellectu,

[1]. ინგლისელ სახელმწიფო მოღვაწეთა საჯარო მოხსენებებშიც საყოველთაო სახელმწიფო მეურნეობის ძირითად დებულებათა მიმართ ხშირად გვხვდება გამოთქმა: ფილოსოფიური პრინციპები. 1825 წლეს (2 თებ.) პარლამენტის სხდომაზე ბრუმმა სეფე-სიტყვაზე საპასუხო მიმართვაში ასეთი რამ გამოთქვა: „სახელმწიფო მოღვაწის ღირსშესაფერი და ფილოსოფიური პრინციპები თავისუფალი ვაჭრობისა, — რადგან უეჭველია, რომ ეს პრინციპები ფილოსოფიურია, — რომელთა მიღება მისმა უდიდებულესობამ დღეს პარლამენტს მიულოცა“ — და სხვ. მაგრამ ოპოზიციის მარტო ეს წევრი როდი ამბობდა ასე. ყოველწლიურ ნადიმზე, რომელიც (იმავე თვეს) მოაწყო გემთმეპატრონეთა საზოგადოებამ პირველი მინისტრის, გრაფ ლივერპულის თავმჯდომარეობით, რომლის გვერდით ისხდნენ სახელმწიფო მდივანი კანინგი და არმიის გენერალ-ხაზინადარი ბატონი ჩარლზ ლონგი, სახელმწიფო მდივანმა კანინგმა თავის სადღეგრძელოზე ასე უპასუხა: „ამ მოკლე ხნის წინ დაიწყო ისეთი პერიოდი, როდესაც მინისტრებს შესაძლებლობა და ძალა შესწევთ ამ ქვეყნის სახელმწიფო მმართველობაში ღრმა ფილოსოფიის მართებული მაქსიმები გამოიყენონ“. როგორც არ უნდა განსხვავდებოდეს ინგლისური ფილოსოფია გერმანული ფილოსოფიისაგან, მაშინ როდესაც სხვაგან ფილოსოფიის სახელწოდება მეტსახელად და დასაცინად იხმარება, ანუ საძულველ რაღაცად ითვლება, მაინც სასიხარულოა, როდესაც, ვხედავთ, თუ ფილოსოფიის სახელს როგორი პატივისცემით ახსენებენ ინგლისელი სახელმწიფო მოღვაწენი.



quod non fuerit in sensu — აზროვნებაში ისეთი არაფერია, რაც შეგრძნებაში, ცდაში არ ყოფილიყოს. მხოლოდ გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს ის ამბავი, რომ სპეკულატურ ფილოსოფიას არ სურდა ამ დებულების აღიარება. მაგრამ იგი შებრუნებულ დებულებასაც ამტკიცებს ასევე: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu (გრძნობაში ისეთი არაფერია, რაც გონებაში არ არის), — იმ სრულიად ზოგადი აზრით, რომ Nus და უფრო ზუსტი განსაზღვრით კი გონი სამყაროს მიზეზია, უფრო ზუსტად (იხ. § 2), უფლებრივი, ზნეობრივი, რელიგიური გრძნობა ისეთი გრძნობაა, მაშასადამე, ისეთი შინაარსის ცდაა, რომელსაც თავისი ძირი და თავისი ადგილსამყოფელი მხოლოდ აზროვნებაში აქვს.

§ 9.

მეორეც, სუბიექტური გონება ფორმის თანახმად თავის შემდგომ დაკმაყოფილებას მოითხოვს; ეს ფორმა საერთოდ აუცილებლობაა (იხ. § 1). მაგრამ ამგვარ მეცნიერულ წესში ნაწილობრივ მასში მოცემული ზოგადი, გვარეობა და ა. შ. თავისთვის განუსაზღვრელია, განსაკუთრებულთან თავისთავად დაკავშირებული არ არის, და, პირიქით, ეს ორივე, ე. ი. ზოგადი და განსაკუთრებული ერთმანეთის მიმართ გარეგანი და შემთხვევითი არიან, ისე როგორც ერთმანეთთან დაკავშირებული განსაკუთრებულობანიც თავისთავად ერთმანეთის მიმართ გარეგანი და შემთხვევითი არიან. ნაწილობრივ კი საწყისები ყველგან უშუალობანი, წინასწარ ნახული, წანამძღვრები არიან. ორივე შემთხვევაში აუცილებლობის ფორმა თავის დაკმაყოფილებას ვერ ნახულობს. გააზრება, რამდენადაც იგი იქით არის მიმართული, რომ ეს მოთხოვნილება დააკმაყოფილოს, ნამდვილი ფილოსოფიური, სპეკულატური აზროვნებაა. ამით მას, როგორც გააზრებას, თუმცა იმ პირველ გააზრებასთან საერთო აქვს, მაგრამ ამავე დროს მისგან განსხვავდება კიდევაც, გარდა საერთო ფორმებისა, თავისი განსაკუთრებული ფორმებიც აქვს, რომელთა ზოგადიც არის ცნება.

შენიშვნა. ამდენად სპეკულატური მეცნიერების დამოკიდებულება სხვა მეცნიერებათა მიმართ მხოლოდ შემდეგია: სპეკულატური მეცნიერება სხვა მეცნიერებათა ემპირიულ შინაარსს

განზე კი არ გადააგდებს, არამედ მიიღებს და გამოიყენებს, ასევე ამ მეცნიერებათა ზოგადს, კანონებს, გვარეობებს და ა. შ. აღიარებს და თავის საკუთარ შინაარსად აქცევს, მაგრამ შემდეგ ამ კატეგორიებში სხვა კატეგორიები შეაქვს და ძალასა და მნიშვნელობას ანიჭებს. განსხვავება ამდენად ეხება მხოლოდ კატეგორიების შეცვლას. სპეკულატური ლოგიკა შეიცავს წინანდელ ლოგიკასა და მეტაფიზიკას, ინახავს აზრის იმავე ფორმებს, კანონებსა და საგნებს, მაგრამ ამავე დროს ახალი კატეგორიებით მათ შემდგომ ანვითარებს და გარდაქმნის.

*ცნება* სპეკულატური აზრით უნდა განვასხვავოთ იმისაგან, რასაც ჩვეულებრივად ცნებას უწოდებენ. სწორედ ამ უკანასკნელი ცალმხრივი აზრითაა, რომ წამოაყენეს მტკიცება და ათასჯერ და მრავალ ათასჯერ იმეორებენ, და ცრურწმენადაც კი აქციეს, რომ ცნებით უსასრულოს წვდომა არ შეიძლებაო.

§ 10.

ფილოსოფიური შემეცნების წესის ეს აზროვნება თვით საჭიროებს იმას, რომ გაგებული იქნეს მისი აუცილებლობა და გამართლებული იქნეს მისი უნარი აბსოლუტური საგნების შემეცნებისა. მაგრამ ასეთი გაგება თვით ფილოსოფიური შემეცნებაა და ამიტომ მხოლოდ ფილოსოფიის *შიგნით* აქვს ადგილი. მაშასადამე, *წინასწარი* ახსნა-განმარტება არაფილოსოფიური იქნებოდა და მეტი სხვა არაფერი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო, თუ არა ქსელი წანამძღვართა, დამოწმებათა და მსჯელობათა, ე. ი. შემთხვევითი მტკიცებათა, რომელთაც იმავე უფლებით და იმავე რწმუნებით შეიძლება საწინააღმდეგო მტკიცებები დაუპირისპირდეს.

*შენიშვნა*: *კრიტიკული* ფილოსოფიის მთავარი თვალსაზრისი ისაა, რომ ვიდრე ღმერთის, ნივთთა არსების და სხვათა შემეცნებას შევუდგებოდეთ, ჯერ თვითონ *შემეცნების უნარი* უნდა იქნეს წინასწარ გამოკვლეული, შეუძლია თუ არა მას ამგვარი რამის შესრულება; ჯერ *ინსტრუმენტს* უნდა გავეცნოთ, ვიდრე იმ სამუშაოს შევუდგებოდეთ, რომელიც ამ ინსტრუმენტის საშუალებით უნდა შესრულდეს, თუ ეს ინსტრუმენტი საკმარისი არაა, მაშინ ყოველი შრომა და გარჯა ტყუილ-უბრალოდ გაიფლანგებოდაო. — ეს აზრი იმდენად *დამაჯერებელი* ეგონათ, რომ დიდი აღტაცება და მოწონება გამოიწვია, და შემეცნებაც, აქამდე *საგნებით* დაინტერესებული და მათს



საქმიანობაში გართული, მოწყდა მათ და თავის თავს, ფორმალურ მხარეს მიუბრუნდა. ხოლო თუ არ გვინდა სიტყვებით თავი მოვიტყუოთ, ადვილად შეიძლება დავინახოთ, რომ, მართალია, სხვა ინსტრუმენტები შეიძლება გამოკვლეული და შეფასებული იქნენ სხვა რომელიმე ხერხით, ვიდრე იმ განსაკუთრებული სამუშაოს წამოწყებით, რისთვისაც ისინი არიან განკუთვნილი, მაგრამ შემეცნების გამოკვლევა სხვანაირად არ შეიძლება, თუ არა ისევ *შემეცნებით*; ამ ეგრეთწოდებული ინსტრუმენტის, იარაღის გამოკვლევა სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა მის შემეცნებას. მაგრამ მოვინდომოთ შემეცნება მანამდე, სანამ შევიმეცნებდეთ, ისეთივე შეუსაბამობაა, როგორც იმ სქოლასტიკოსის ბრძნული განზრახვა, რომელსაც სურდა *ცურვა მანამდე* ესწავლა, *სანამ წყალში ჩასვლას გაბედავდა*.

*რაინჰოლდმა* შეიგნო ის დაბნეულობა, რომელსაც ეს წამოწყება შეიცავს, და იმ მიზნით, რომ საქმისათვის ეშველა, წამოაყენა წინადადება: რათა წინასწარ *ჰიპოთეტური* და *პრობლემატური* ფილოსოფოსობით დაწყებულიყო და ასეთი ფილოსოფოსობა, არავინ იცის როგორ, გაგრძელებულიყო იქამდე, სანამ არ აღმოჩნდებოდა, რომ ამ გზით *პირველჭეშმარიტება* მიღწეულია. თუ ახლოს დავაკვირდებით, ეს გზა მიდის ჩვეულებრივ მეთოდამდე, სახელდობრ, ემპირიული საფუძვლის ანუ დეფინიციის სახით ჩამოყალიბებული წინასწარი აღიარების ანალიზამდე. არ შეიძლება არ ვაღიაროთ, რომ სწორი ცნობიერება სწორედ ის არის, რომ წანამძღვართა და წინასწარ აღიარებათა ჩვეულებრივი სვლა ჰიპოთეტურ და პრობლემატურ მეთოდად გამოცხადდეს. მაგრამ ეს სწორი გაგება ამგვარი მეთოდის ხასიათს ვერ სცვლის და მაშინვე მხოლოდ მის არასაკმარისობას გამოხატავს.

§ 11.

უფრო ზუსტად ფილოსოფიის მოთხოვნილება შემდეგნაირად განისაზღვრება: გონი, რომელსაც როგორც მგრძნობელსა და მჭვრეტელს, საგნებად აქვს გრძნობადი, როგორც ფანტაზიას — სახეები, როგორც ნებისყოფას — მიზნები და ა. შ., *წინააღმდეგ* თავისი არსებობის *ამ ფორმებისა* და თავისი საგნებისა, *ანუ უბრალოდ მათგან განსხვავებით*, თავის უმაღლეს შინაგან არსებას, *აზროვნებას* კმაყოფი-

ლებას ანიჭებს და აზროვნებას თავის საგნად ხდის. ამრიგად, ის *თავის თავთანვე* მიდის, სიტყვის ულრმესი გაგებით, რადგან მისი პრინციპი, მისი წმინდა შეურეველი თვითობა (Selbstheit) არის აზროვნება. მაგრამ ამ თავის საქმიანობაში მას უხდება ის, რომ აზროვნება წინააღმდეგობებში იხლართება, ე. ი. აზრთა მყარ არაიგივეურობაში იკარგება, ამიტომ თავის თავს ველარ აღწევს და, პირიქით, თავის დაპირისპირებულში რჩება დატყვევებული. გონის უმაღლესი მოთხოვნილება მხოლოდ განსჯითი აზროვნების ამ შედეგის წინააღმდეგ გამოდის და იმაზეა დაფუძნებული, რომ აზროვნება ხელს არ იღებს თავის თავზე, არამედ თავისი თავის ერთგული რჩება თავის თავთან ყოფნის ამ შეგნებული დაკარგვის დროსაც, „*რათა სძლიოს, გაიმარჯვოს*“, თვით აზროვნებაშივე თავის საკუთარ წინააღმდეგობათა გადაწყვეტა მოახდინოს.

*შენიშვნა*: იმის შეგნება, რომ თვით აზროვნების ბუნება არის დიალექტიკა, რომ როგორც განსჯა თავისი თავის უარყოფასა და წინააღმდეგობაში უნდა ჩავარდეს, ლოგიკის მთავარ მხარეს შეადგენს. აზროვნება, იმედდაკარგული იმის გამო, რომ ვერ შესძლებს *თავისი საკუთარი* ძალებით იმ წინააღმდეგობის გადაწყვეტას, რომელშიც თავისი თავი თვითონვე ჩააყენა, იმ გადაწყვეტასა და დამშვიდებას უბრუნდება, რომელიც გონს წილად ხვდა თავის სხვა ხერხებსა და ფორმებში. მაგრამ ამ უკან დაბრუნების დროს საჭირო არ იყო აზროვნება *მიზოლოგიაში* ჩავარდნილიყო, რის გამოცდილებაც უკვე *პლატონს* თვალწინ ჰქონდა, და თავის თავს პოლემიკურად არ უნდა მოპყრობოდა, როგორც ეს ხდება ეგრეთწოდებული *უშუალო ცოდნის* დროს, რომელიც ამტკიცებს, რომ ის არის ჭეშმარიტების ცნობიერების *გამონაკლისი ფორმა*.

§ 12.

აღნიშნული მოთხოვნილებიდან გამოსულ ფილოსოფიის *წარმოშობას* *გამოსავალ წერტილად* აქვს *ცდა*, უშუალო და განმსჯელი ცნობიერება. ამ ცდისაგან, როგორც ერთგვარი გამღიზიანებლისაგან აღძრული აზროვნება არსებითად ისე იქცევა, რომ ბუნებრივ, გრძნობად და განმსჯელ ცნობიერებაზე უფრო *მაღლა აიწევს*, თავის წმინდა და აუმღვრეველ, შეურეველ სტიქიაში ამაღლდება და ამრიგად, უპირველეს ყოვლისა, იმ სა-



წყისის მიმართ თავის თავს გამაუცხოებელ, *უარყოფით ურთიერთობაში* ჩააყენებს. ამნაირად, ის ჯერ თავის დაკმაყოფილებას ჰპოვებს თავის თავში, ამ მოვლენათა *საყოველთაო* არსების იდეაში; ეს იდეა (აბსოლუტი, ღმერთი) მეტად თუ ნაკლებად შეიძლება აბსტრაქტული იყოს. პირიქით, ცდისეულ მეცნიერებებს თან ახლავთ სტიმული დაძლიონ *ის ფორმა*, რომელშიც მათი შინაარსის სიმდიდრე წარმოდგება, როგორც მხოლოდ უშუალო და წინასწარ ნახული, როგორც *ერთმანეთის გვერდით* მდებარე მრავალფეროვნება, ამიტომ და საერთოდ, როგორც *შემთხვევითი*, და ეს შინაარსი აამაღლონ აუცილებლობამდე; ეს სტიმული აზროვნებას ზემოაღნიშნულ საყოველთაობასა და მხოლოდ თავის თავში განცდილ დაკმაყოფილებას ჲ·მოგლეჯს და აიძულებს დაადგეს *თავისი თავიდან განვითარების* გზას. ეს განვითარება, ერთი მხრივ, მხოლოდ შინაარსისა და მისი მოცემული განსაზღვრებების მიღებას წარმოადგენს, მეორე მხრივ კი, ამავე დროს ამ შინაარსს იმ ფორმას ანიჭებს, რომ თავისუფლად განვითარდეს თავდაპირველი აზროვნების აზრით მხოლოდ თვით საგნის აუცილებლობის თანახმად.

*შენიშვნა*. *ცნობიერებაში უშუალობისა და გაშუალების* ურთიერთობის შესახებ ქვემოთ სპეციალურად და უფრო დაწვრილებით ვილაპარაკებთ. აქ კი წინასწარ იმას უნდა მივაქციოთ ყურადღება, რომ ეს ორი მომენტი თუმცა განსხვავებული სახით *ვლინდებიან*, მაგრამ მაინც *არც ერთი მათგანი* არ შეიძლება რომ *აკლდეს*, ორივე ერთმანეთთან *განუყრელ* კავშირში იმყოფება. ასე, მაგალითად, ღმერთისა და საერთოდ ყოველგვარი ზეგრძნობადის ცოდნა არსებითად შეიცავს ერთგვარ ამაღლებას გრძნობად შეგრძნებასა ან განჭვრეტაზე; ამიტომ ეს ცოდნა ამ პირველის [გრძნობადი შეგრძნებისა და განჭვრეტის] მიმართ *უარყოფითი* დამოკიდებულების შემცველია, მაგრამ ამ უარყოფით დამოკიდებულებაში სწორედ *გაშუალებაც*. რადგან გაშუალება რაღაც დაწყებაა და გადასვლა რაღაც მეორეზე, ასე რომ ეს მეორე მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც მასთან მივიდნენ მასზე მიმართებით სხვა რაღაციდან. მაგრამ ამით ღმერთის ცოდნა იმ ემპირიული მხარისაგან უფრო ნაკლებ დამოუკიდებელი როდი ხდება, პირიქით, მეტიც ითქმის, ის არსებითად ამ უარყოფისა და ამაღლების წყალობით ანიჭებს თავის თავს დამოუკიდებლობას.

— თუ გაშუალებას გაპირობებად გადააქცევენ და ცალმხრივად წამოწევენ წინ, მაშინ შეუძლიათ თქვან, რომ ფილოსოფია თავის პირველ წარმოშობას ცდას (აპოსტერიორულს) უნდა უმადლოდესო, მაგრამ ამით დიდი რამ არ თქმულა, — სინამდვილეში აზროვნება არსებითად უშუალო, თვალსაჩინო არსებულის უარყოფაა; — სწორედ ასევე შეუძლიათ თქვან, რომ ჭამა საკვებ საშუალებებს უნდა უმადლოდესო, რადგან ამ უკანასკნელთა გარეშე ჭამა შეუძლებელია; რასაკვირველია, ამ მიმართებით ჭამა უმადური, არამადლიერი სახით არის წარმოდგენილი, რადგან ის შთანთქავს იმას, რასაც თავის არსებობას უნდა უმადლოდეს. ამ აზრით აზროვნებაც არა ნაკლებ უმადურია.

მაგრამ ნამდვილი, თავის თავში რეფლექტირებული და ამიტომ თავის თავში გაშუალებული *უშუალობა* აზროვნებისა (*აპრიორული*) არის *ზოგადობა*, მისი თავის თავთან ყოფნა საერთოდ; მასში აზროვნება თავის თავში დაკმაყოფილებულია, ამდენად მას ახასიათებს გულგრილობა *განკერძოებისადმი*, ასევე თავისი განვითარებისადმი. ისევე როგორც რელიგიასაც, სულ ერთია იგი განვითარებულია თუ გაუნათლებელი, მეცნიერული ცნობიერებისათვის მიუღწევია თუ უშუალო ბუნებრივ სარწმუნოებასა და გრძნობაში გაჩერებულა, დაკმაყოფილებისა და ნეტარების იგივე ინტენსიური ბუნება გააჩნია, თუ აზროვნება იდეათა *ზოგადობაზე* გაჩერდა, როგორც ამას აუცილებლად ადგილი აქვს პირველ ფილოსოფიურ მოძღვრებებში (მაგალითად, ელეატების სკოლის *არსში*, ჰერაკლიტეს *ქმნადობაში* და სხვ. მისთ. ), მაშინ მას სამართლიანად უსაყვედურებენ *ფორმალიზმს*; ეს შეიძლება უფრო განვითარებულ ფილოსოფიაშიც მოხდეს, როდესაც მხოლოდ აბსტრაქტულ დებულებებს ან განსაზღვრებებს განმარტავენ, მაგალითად, იმას, რომ აბსოლუტურში ყველაფერი ერთია, სუბიექტურისა და ობიექტურის იგივეობაა, და კერძოს განხილვის დროსაც მხოლოდ იმავე აბსტრაქტულ დებულებებს იმეორებენ.

აზროვნების პირველი აბსტრაქტული ზოგადობის მიმართ სწორი და საფუძვლიანი აზრი აქვს იმის თქმას, რომ ფილოსოფიის *განვითარება* ცდას უნდა უმადლოდესო. ერთი მხრივ, ემპირიული მეცნიერებანი მოვლენის *ცალკეულობათა* ალქმაზე კი არ ჩერდებიან, არამედ აზრის დახმარებით მასალას ამუშავებენ ფილოსოფიისათვის ხელის შესაწყობად, რადგან ამ დროს ისინი ზოგად განსაზღვრებებს, გვარეობებს და კანონებს აღმოაჩენენ; ამრიგად, ისინი ამზადებენ განსაკუთრებულის შინაარსს იმისათვის, რომ შესაძლებელი გახდეს მისი ფილოსოფიაში შეტანა. მეორე მხრივ, ეს ემპირიული მეცნიერებანი თვით აზროვნებას აიძულებენ ამ კონკრეტულ განსაზღვრებებზე გადავიდეს. ამ შინაარსის მიღება, ჯერ კიდევ მასზე მიტმასნებული უშუალობისა და მოცემულობის ჩამოცილებით, ამავე დროს წარმოადგენს აზროვნების *განვითარებას* თავისი თავიდან. ამრიგად, რაკი ფილოსოფია თავის განვითარებას ემპირიულ მეცნიერებებს უმადლის, ფილოსოფიაც მათ შინაარსს აზროვნების (*აპრიორულის*) *თავისუფლების* არსებით ფორმასა და *აუცილებლობის* *დადასტურებას* ანიჭებს, ნაცვლად წინასწარ ნახულისა და ცდისეული ფაქტების დამოწმებისა, რათა ფაქტი აზროვნების თავდაპირველი და სრულიად დამოუკიდებელი მოქმედების გადმოცემად და ასახვად იქცეს.



## § 13.

*გარეგანი ისტორიის* განსაკუთრებულ სახეში ფილოსოფიის წარმოშობა და განვითარება წარმოდგენილია როგორც *ამ მეცნიერების ისტორია*. ეს სახე იდეის განვითარების საფეხურებს ფილოსოფიურ მოძღვრებათა *შემთხვევითი* ურთიერთთანმიმდევრობის ფორმას ანიჭებს და მათი პრინციპებისა და ამ პრინციპების გატარების მხოლოდ *სხვადასხვაირობის* შესახედაობას აძლევს. მაგრამ ამ მრავალათასეული წლების სამუშაოს შემსრულებელი ოსტატი ერთი ცოცხალი გონია, რომლის მოაზროვნე ბუნება ის არის, რომ ცნობიერყოფს იმას, *რაც თვით არის* და როცა ეს უკანასკნელი, ამრიგად, მისი საგანი გახდება, ამავე დროს ამ საგანზე მაღლა დადგება, მასზე ამაღლდება და თავის თავში უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს. *ფილოსოფიის ისტორია* გვიჩვენებს, რომ სხვადასხვა სახით მოვლენილი ფილოსოფიური მოძღვრებები ნაწილობრივ მხოლოდ ერთი ფილოსოფიაა განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე, ნაწილობრივ კი ის განსაკუთრებული *პრინციპები*, რომელთაგან თვითეული რომელიმე სისტემას საფუძვლად უდევს, მხოლოდ ერთი და იმავე მთელის *განშტოებები* არიან. დროის მიხედვით უკანასკნელი ფილოსოფია ყველა წინამორბედი ფილოსოფიების შედეგია და ამიტომ ყველას პრინციპებს უნდა შეიცავდეს; ამიტომ, თუკი იგი სხვამხრივ ფილოსოფიას წარმოადგენს, ყველაზე უფრო განვითარებულია, ყველაზე უფრო მდიდარია და ყველაზე კონკრეტული.

*შენიშვნა.* იმის გამო, რომ ასე ჩანს, ვითომც ამდენი *სხვადასხვანაირი* ფილოსოფიური მოძღვრებები არსებობს, საჭიროა თავისი ნამდვილი განსაზღვრების მიხედვით გავარჩიოთ *ზოგადი* და *განსაკუთრებული*. ფორმალურად აღებული და განსაკუთრებულის გვერდით დასმული ზოგადი თვითონაც განსაკუთრებულ რამედ იქცევა. ყოველდღიურ ცხოვრებაში საგნებისადმი ასეთი დამოკიდებულების შეუსაბამობა და შეუფერებლობა თვალში თავისთავად გვეცემა, როგორც, მაგალითად, ვინმემ რომ ხილი მოითხოვოს და ალუბალი, მსხალი, ყურძენი და ა. შ. გადაჰყაროს, იმიტომ, რომ ისინი — ალუბალი, მსხალი და ყურძენი არიან და არა ხილიო. ხოლო როცა ფილოსოფიაზეა ლაპარაკი, მის უგულებელყოფას იმით ამართლებენ, რომ ამდენი სხვადასხვანაირი ფილოსოფიები არსებობს და თვითეული მათგანი მხოლოდ *ერთი* რომელიმე ფილოსოფიაა და არა *საერთოდ* ფილოსოფიაო, — თითქოს ალუბალი ხილი არ იყოს. ასეც ხდება, რომ ისეთ ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომლის პრინციპი ზოგადია, დასვამენ ისეთი ფილოსოფიური მოძღვრების *გვერდით*, რომლის პრინციპი განსაკუთრებულია, აგრეთვე ისეთი ფილოსოფიური მოძღვრებების გვერდითაც კი, რომლებიც გვარწმუნებენ, რომ სრულიად არავითარი ფილოსოფია არ არსებობსო, იმ აზრით, რომ ეს ორივე სახის მოძღვრება ფილოსოფიის *მხოლოდ სხვადასხვანაირი* შეხედულებანია, ეს იმას ჰგავს, ვინმემ რომ თქვას, სინათლე და სიბნელე სინათლის მხოლოდ *სხვადასხვა სახეებიაო*.

§ 14.

აზროვნების იგივე განვითარება, რომელსაც ფილოსოფიის ისტორიაში ასახავენ, თვით ფილოსოფიაშიც აისახება, მაგრამ იმ ისტორიული გარეგანი მხარეებისაგან განთავისუფლებული, აქ იგი წარმოდგენილია *წმინდა აზროვნების სტიქიაში*. თავისუფალი და ჭეშმარიტი აზრი თავის თავში *კონკრეტულია* და, ამრიგად, იგი *იდეაა*, ხოლო თავის მთლიან ზოგადობაში ის არის სწორედ *იდეა*, *როგორც იდეა*, ანუ *აბსოლუტი*. მისი მეცნიერება არსებითად *სისტემაა*, რადგან ჭეშმარიტი როგორც *კონკრეტული* მხოლოდ თავის თავში იშლება და ვითარდება, მუდამ ერთიანობაშია, ამ ერთიანობაში რჩება მუდამ, ე. ი. ის ტოტალობას წარმოადგენს; მხოლოდ



მის განსხვავებათა განსხვავებითა და განსაზღვრით შეიძლება არსებობდეს მათი აუცილებლობა და მთლიანის თავისუფლება.

*შენიშვნა*: *უსისტემოდ* ფილოსოფოსობა არ შეიძლება რაიმეს მეცნიერულს წარმოადგენდეს; გარდა ამისა, ასეთი ფილოსოფოსობა თავისთავად უფრო სუბიექტურ აზრთა წყობას გამოხატავს და თავისი შინაარსის მიხედვით შემთხვევითია. ყოველგვარ შინაარსს თავისი გამართლება აქვს როგორც მხოლოდ მთლიანის მომენტს, ამ მთლიანის გარეშე კი იგი დაუსაბუთებელი ვარაუდია ან სუბიექტური რწმენაა; ბევრი ფილოსოფიური თხზულება იმით კმაყოფილდება, რომ ამ სახით მხოლოდ *განწყობილებანი* და *მოსაზრებანი* გამოთქვას. — *სისტემაში* შეცდომით ესმით შეზღუდული და სხვებისაგან განსხვავებული *პრინციპის* მქონე ფილოსოფია; პირიქით, ჭეშმარიტი ფილოსოფიის პრინციპი სწორედ ისაა, რომ ყველა განსაკუთრებულ პრინციპს თავის თავში შეიცავდეს.

§ 15.

ფილოსოფიის ყოველი ნაწილი ფილოსოფიური მთელია, თავის თავის თვით თავის თავში ჩამკეტი წრე, ხოლო ფილოსოფიური იდეა მასში განსაკუთრებულ განსაზღვრულობასა და განსაკუთრებულ ელემენტშია. ცალკეული წრე, იმიტომ, რომ იგი თავის თავში ტოტალობას წარმოადგენს, თავისი ელემენტის ზღუდეებსაც გაარღვევს და უფრო ფართო სფეროს დააფუძნებს; ამიტომ მთელი წარმოადგენს იმ წრეთა წრეს, რომელთაგან თვითეული აუცილებელი მომენტია, ასე რომ მათი განსაკუთრებული ელემენტების სისტემა მთელ იმ იდეას შეადგენს, რომელიც ამასთანავე თვითეულ ცალკეულში ვლინდება.

§ 16.

*ენციკლოპედიაში* მეცნიერება თავის კერძოობათა დაწვრილებითი განვითარებით კი არ გადმოიცემა, არამედ კერძო მეცნიერებათა საწყისებითა და ძირითადი ცნებებით ისაზღვრება.

*შენიშვნა.* რამდენი კერძო ნაწილია იმისათვის საჭირო, რომ განსაკუთრებული მეცნიერება ავაგოთ, იმდენად გაურკვეველია, რამდენადაც ნაწილი არა მარტო ცალკეული მომენტი უნდა

იყოს, არამედ თვითონ ტოტალობასაც უნდა წარმოადგენდეს, რათა ჭეშმარიტი იყოს. ამიტომ ფილოსოფია, როგორც მთელი, *ერთიან* ჭეშმარიტ მეცნიერებას შეადგენს; მაგრამ ის შეიძლება განხილული იქნეს აგრეთვე როგორც მრავალი *კერძო* მეცნიერებისაგან შემდგარი მთელი. — ფილოსოფიური ენციკლოპედია სხვა *ჩვეულებრივი* ენციკლოპედიებისაგან იმით განსხვავდება, რომ ეს უკანასკნელნი მეცნიერებათა *აგრეგატს* წარმოადგენენ, რომელშიც ეს მეცნიერებანი შემთხვევითი და ემპირიული სახით არიან შესული და მათ შორის ისეთებიც არიან, რომლებიც მეცნიერების მხოლოდ სახელს ატარებენ, ნამდვილად კი მხოლოდ ცნობათა კრებულს წარმოადგენენ. რადგან ამგვარ აგრეგატში მეცნიერებანი მხოლოდ გარეგნულად არიან შეტანილი და ერთიანობაში მოყვანილი, ამიტომ ეს ერთიანობაც აგრეთვე *გარეგნული* ერთიანობაა, — *გარკვეული წესით განლაგება*. ამის გამო, აგრეთვე იმის გამოც, რომ მასალაც შემთხვევითი ბუნებისაა, ამ წესით განლაგება მცდელობად უნდა დარჩეს და მასში მუდამ შეუფერებელი მხარეები გამომჟღავნდეს. გარდა იმისა, რომ ფილოსოფიური ენციკლოპედია გამორიცხავს: 1) ცნობათა უბრალო *აგრეგატებს*, როგორიცაა მაგალითად, უპირველეს ყოვლისა, ფილოლოგია, აგრეთვე 2) ისეთ მეცნიერებებს, რომელთაც შიშველი თვითნებობა უდევთ საფუძვლად, როგორიცაა, მაგალითად, ჰერალდიკა; უკანასკნელი სახის მეცნიერებანი *თავიდან ბოლომდე პოზიტურია*. 3) არსებობენ სხვა მეცნიერებანიც, რომელთაც ასევე *პოზიტიური* ეწოდებათ, მაგრამ მათ რაციონალური საფუძველი და საწყისი მოეპოვებათ. მეცნიერებათა ეს შემადგენელი ნაწილი ფილოსოფიას ეკუთვნის; მაგრამ *პოზიტიური მხარე* მათთვის განსაკუთრებით დამახასიათებელი რჩება. პოზიტიური მხარე მეცნიერებებში სხვადასხვა სახისაა: 1) მეცნიერების თავისთავად რაციონალური საწყისი შემთხვევითში გადადის იმის წყალობით, რომ მან ზოგადი *ემპირიული ცალკეულობისა* და *სინამდვილის* სფეროში უნდა ჩამოიყვანოს. ცვალებადობისა და შემთხვევითობის ამ ველზე *ცნებას* არ შეუძლია ძალა ჰქონდეს; ძალა აქ შეიძლება ჰქონდეთ მხოლოდ *საფუძვლებს*. მაგალითად, სამართლის მეცნიერება, ან პირდაპირი და არაპირდაპირი გადასახადების სისტემა, მოითხოვს *საბოლოო ზუსტ* გადაწყვეტილებებს, რომლებიც *ცნების თავისთავად და თავისთვის გარკვეულობის* ფარგლებს გარეთ *იმყოფებიან* და ამიტომ ფართო ადგილს სტოვებენ ისეთი განსაზღვრისათვის, რომელიც ერთი საფუძვლის თანახმად შეიძლება ასე იქნეს გაგებული, მეორე საფუძვლის თანახმად კი—მეორენაირად და რაიმე საიმედო უკანასკნელი დამაჯერებლობის უნარი არ გააჩნდეს. სწორედ ასე გაიბნევა *ბუნების* იდეა მის ცალკეულ მოვლენებში შემთხვევითობათა მწკრივად, და *ბუნების ისტორია, გეოგრაფია, მედიცინა* და ა. შ. მიდის არსებობის განსაზღვრებებამდე, სახეებსა და განსხვავებებამდე, რომლებიც გარეგანი შემთხვევითა და თამაშით განისაზღვრება და არა გონებით. *ისტორიაც* აგრეთვე ამ მეცნიერებათა სფეროს ეკუთვნის, რამდენადაც მის არსებას შეადგენს იდეა, ხოლო მისი მოვლენები შემთხვევითი არიან და თვითნებობის ასპარეზს ეკუთვნიან. 2) ასევე ისეთი მეცნიერებანი არიან *პოზიტიურნი*, რომლებიც თავიანთ განსაზღვრებებს *სასრულ* [*ბოლოვად*] განსაზღვრებებად არ თვლიან, ასევე არ გვიჩვენებენ ამ განსაზღვრებებისა და მთელი მათი სფეროს უმაღლესში გადასვლას, არამედ ამ განსაზღვრებებს თავისთავად დამოუკიდებელი *მნიშვნელობის* მქონედ აღიარებენ. ამ მეცნიერებებში ადგილი აქვს *ფორმის* სასრულობას, ისე როგორც პირველი სახის მეცნიერებებში ადგილი ჰქონდა *მასალის* სასრულობას, ხოლო ფორმის სასრულობასთან დაკავშირებულია 3) სასრულობა *შემეცნების საფუძვლისა*, რომელიც ნაწილობრივ რეზონირებაა, ნაწილობრივ გრძნობა, რწმენა, სხვათა ავტორიტეტი, საერთოდ შინაგანი ანუ გარეგანი მჭვრეტელობის ავტორიტეტია. ამასვე ეკუთვნის ის ფილოსოფიაც, რომელსაც სურს ანთროპოლოგიას, ცნობიერების ფაქტებს, შინაგან განჭვრეტას და გარეგან გამოცდილებას დაემყაროს. — შეიძლება ასეც იყოს, რომ *მეცნიერული გადმოცემის* მხოლოდ *ფორმა* არის ემპირიული, მაგრამ აზრიანი განჭვრეტა ისე დაალაგებს იმას, რაც მხოლოდ მოვლენებს წარმოადგენენ, როგორიც ცნების შინაგანი თანმიმდევრობაა. ასეთ ემპირიულ მეცნიერებებს ის ახასიათებს, რომ ერთად თავმოყრილ მოვლენათა მრავალფეროვანების დაპირისპირებით პირობების *გარეგანი, შემთხვევითი გარემოებანი* ისპობიან და გონების თვალწინ დაგვიდგება *ზოგადი*. — გააზრებული ექსპერიმენტული ფიზიკა, ისტორია და ა. შ. ამ სახით წარმოგვიდგენენ ბუნების, ადამიანური ამბებისა და საქმეების რაციონალურ მეცნიერებას, ცნების ამსახველ გარეგან სურათში.

## § 17.

რაც შეეხება იმ საკითხს, თუ რითი უნდა დაიწყოს ფილოსოფიამ, როგორც ჩანს, მანაც, ისე როგორც სხვა მეცნიერებებმა, საერთოდ სუბიექტური წანამძღვარით უნდა დაიწყოს, სახელდობრ, რაიმე განსაკუთრებული საგნით; თუ სხვა მეცნიერებებში სივრცე, რიცხვი და ა. შ. არის საგანი, ფილოსოფიაში თვითონ აზროვნება უნდა გახდეს აზროვნების საგანი. მაგრამ ეს არის აზროვნების თავისუფალი აქტი — დადგეს იმ თვალსაზრისზე, სადაც აზროვნება არსებობს თვით თავისი თავისთვის და ამრიგად თვითონვე ჰქმნის და აძლევს თავის თავს თავის საგანს. შემდეგ, იმ თვალსაზრისმა, რომელიც, ამრიგად, უშუალოდ გვევლინება, ფილოსოფიური მეცნიერების ფარგლებში თავისი თავი უნდა აქციოს შედეგად და სახელდობრ, მის იმ უკანასკნელ შედეგად, რომელშიაც ფილოსოფია თავის დასაწყისს კვლავ მიაღწევს და კვლავ თავის თავს უბრუნდება. ამრიგად, ფილოსოფია გვევლინება როგორც თავის თავში უკუდაბრუნებული წრე, რომელსაც არა აქვს საწყისი იმ აზრით, რა აზრითაც სხვა მეცნიერებებს აქვთ, ასე რომ მის დასაწყისს მიმართება მხოლოდ იმ სუბიექტზე აქვს, რომელსაც ფილოსოფოსობა გადაუწყვეტია, და არა მეცნიერებაზე როგორც ასეთზე. — ანუ, რაც იგივეა, მეცნიერების ცნება და, მაშასადამე, პირველი ცნება, თვით მეცნიერების მიერ უნდა იქნეს შეცნობილი — და რადგანაც იგი პირველი ცნებაა, ამიტომ თავის თავში შეიცავს გათიშვას, გაორებას, რაც იმით გამოიხატება, რომ აზროვნება (თითქოს გარეგანი) მოფილოსოფოსე ს-ბიექტის საგანია. მის ერთადერთ მიზანსა და საქმესაც კი ის წარმოადგენს, რომ თავისი ცნების ცნებას და, ამრიგად, თავის გამოსავალ წერტილში დაბრუნებასა და დაკმაყოფილებას მიაღწიოს.

## § 18.

ისე როგორც არ შეიძლება ფილოსოფიურ მოძღვრებაზე წინასწარ მოცემული იქნეს ზოგადი წარმოდგენა, რადგან მხოლოდ მეცნიერების მთლიანობაა იდეის გამოსახულება, სწორედ ასევე ფილოსოფიის ნაწილებად დაყოფაც პირველად მხოლოდ იდეის ამ გამოსახვიდან, იდეის მთელი გადმოცემიდან შეიძლება იქნეს გაგებული; წინასწარი ზოგადი წარმოდგენა, ისევე როგორც ფილოსოფიის ნაწილებად დაყოფა, რომელიც პირველიდან უნდა იქნეს მიღებული, ერთგვარ დასწრებას წარმოადგენს. მაგრამ იდეა აღმოჩნდება თავისი თავის იგივური აზროვნება და ეს იგივური აზროვნება იმავე დროს ისეთი მოქმედებაა, რომელიც თავის თავს უპირისპირებს თავის თავს, რათა თავისთვის ის იყოს და ამ სხვაში მხოლოდ თავის თავთან იყოს. ამრიგად, მეცნიერება სამ ნაწილად იყოფა:

I. ლოგიკა, მეცნიერება თავისთავად და თავისთვის იდეისა,

II. ბუნების ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება იდეისა მის სხვადყოფნაში,

III. ფილოსოფია გონისა, როგორც იდეისა, რომელიც თავისი სხვადყოფნიდან თავის თავს უბრუნდება.

ზემოთ, § 15, შევნიშნეთ, რომ კერძო ფილოსოფიურ მეცნიერებათა განსხვავებანი მხოლოდ თვით იდეის განსაზღვრებებია და მხოლოდ ის, იდეა გამოიხატება ამ სხვადასხვანაირ ელემენტებში. ბუნებაშიც სხვა არაფერს არ შევიცნობთ, გარდა იდეისა, მაგრამ ბუნებაში იდეა არსებობს განსხვისების, გარეგანი გამოვლენის ფორმაში, ისე როგორც გონში იგივე იდეა არის თავისთვის არსებული და თავისთავად და თავისთვის ქმნადი. ასეთი განსაზღვრება, რომელშიც იდეა ვლინდება, ამავე დროს მიმდინარე მომენტია; ამიტომ ცალკეული მეცნიერება ამდენადვე არის აგრეთვე თავისი შინაარსის შემეცნება ისე, როგორც არსებული საგნის შემეცნებაც და ასევე უშუალოდ ამ შინაარსში თავის უმაღლეს წრეზე თავისი გადასვლის შემეცნებაც. ამიტომ მეცნიერებათა დაყოფის წარმოდგენა არ არის მართებული იმ აზრით, რომ იგი კერძო ნაწილებს ანუ მეცნიერებებს ერთმანეთის გვერდით ათავსებს, თითქოს ისინი სახეებივით მხოლოდ მოსვენებული და თავიანთ განსხვავებაში სუბსტანციალურნი ყოფილიყვნენ

---

# ნაწილი პირველი

# ლოგიკის მეცნიერება

# წინასწარი ცნება

§ 19.

ლოგიკა არის მეცნიერება *წმინდა იდეისა*, ე. ი. იდეისა *აზროვნების* აბსტრაქტულ სტიქიაში.

*შენიშვნა*: როგორც ამ განსაზღვრების, ისე ამ წინასწარ ცნებაში შესული სხვა განსაზღვრებების მიმართ ძალაში იგივე რჩება, რაც ფილოსოფიის შესახებ საერთოდ წინ წამძღვარებულ ცნებათა მიმართ: რომ ისინი მთლიანის მიმოხილვიდან და მთლიანის მიმოხილვის *შემდეგ* მიღებული განსაზღვრებები არიან.

მართალია, შეიძლება ითქვას, რომ ლოგიკა *აზროვნების*, მის *განსაზღვრებათა* და *კანონთა* მეცნიერებაა, მაგრამ აზროვნება როგორც ასეთი შეადგენს მხოლოდ *ზოგადსაყოველთაო განსაზღვრულობას*, ანუ *სტიქიას*, რომელშიც იდეა ლოგიკური იდეაა. იდეა აზროვნებაა, მაგრამ არა ფორმალური აზროვნება, არამედ როგორც თვით თავისი თავის მეოხებით განვითარებული ტოტალობა თავის განსაზღვრებათა და კანონთა, რომლებიც მას მზამზარეულად კი არა *აქვს* და თავის თავში კი არ ნახულობს მათ წინასწარ, არამედ მათ თვითონ აძლევს თავის თავს.

ამდენად ლოგიკა *უძნელესი* მეცნიერებაა, რამდენადაც მას საქმე აქვს არა მჭვრეტელობებთან, არა აბსტრაქტულ გრძნობად წარმოდგენებთან, როგორც გეომეტრიას, არამედ წმინდა აბსტრაქციებთან, და წმინდა აზრში შეჭრის, მისი ფიქსირებისა და მასში თავისუფლად მოძრაობის ძალასა და ჩვევას მოითხოვს. მეორე მხრივ, იგი შეიძლება განხილული იქნეს როგორც *უადვილესი* მეცნიერება, იმიტომ რომ მისი შინაარსი სხვა არა არის რა, თუ არა საკუთარი აზროვნება და მისი ჩვეულებრივი განსაზ-

ღვრებანი, ხოლო ესენი კი ამავე დროს ყველაზე უფრო მარტივნი და უელემენტარესნი არიან. აგრეთვე ისინი ყველაზე უფრო ნაცნობი განსაზღვრებანი არიან: არსი, არარა და სხვ., განსაზღვრულობა, სიდიდე და ა. შ. არსი-თავის-თავად, არსი-თავისთვის, ერთი, მრავალი და ა. შ. მაგრამ სწორედ ეს ნაცნობობა უფრო აძნელებს ლოგიკის შესწავლას, რადგან ერთი მხრივ, ადვილად შეიძლება შრომა-გარჯის ღირსად აღარ ჩათვალონ ამისთანა ცნობილ რამეებზე მუშაობა, მეორე მხრივ კი, აქ საქმე იმაშია, რომ ამ განსაზღვრებებს უნდა გავეცნოთ სულ სხვა წესითა და სხვაგვარად, თვით საწინააღმდეგო ხერხითაც კი, ვიდრე აქამდე ვიცნობდით.

ლოგიკის სარგებლიანობა ეხება სუბიექტთან დამოკიდებულებას, რამდენადაც სუბიექტი მით გარკვეულ განათლებას იძენს სხვა მიზნებისათვის. სუბიექტის განათლება ლოგიკის საშუალებით იმით გამოიხატება, რომ იგი აზროვნებაში გაეჩვევა, გაიწაფება, რადგან ეს მეცნიერება აზროვნების აზროვნებაა და თავი ივსება აზრებით და სწორედ აზრებით როგორც აზრებით. მაგრამ რამდენადაც ლოგიკური არის ჭეშმარიტების აბსოლუტური ფორმა და, კიდევ უფრო მეტი, რამდენადაც ლოგიკური თვითონ წმინდა ჭეშმარიტებაა, ამდენად ლოგიკური რაღაც სრულიად სხვა რამ არის, ვიდრე მხოლოდ სასარგებლო. მაგრამ რაკიღა ყველაზე უკეთესი, ყველაზე უპირატესი, ყველაზე თავისუფალი და დამოუკიდებელი ყველაზე სასარგებლოც არის, ამდენად შეიძლება ლოგიკურიც აგრეთვე ასე იქნეს გაგებული. მაგრამ მისი სარგებლობა მაშინ სხვანაირადაც შეიძლება შეფასდეს, ვიდრე მარტო აზროვნების ფორმალური ვარჯიში.

დანართი 1. პირველი კითხვა ასეთია: რა არის ჩვენი მეცნიერების საგანი? ყველაზე მარტივი და ყველაზე გასაგები პასუხი ამ კითხვაზე ის არის, რომ ჭეშმარიტება არის ეს საგანი. ჭეშმარიტება დიადი სიტყვაა და კიდევ უფრო დიადი საქმე. თუკი გონი და ადამიანის სული ჯერ კიდევ ჯანმრთელია, ამ სიტყვის გაგონებაზე მისი გული მაშინვე მძლავრად უნდა აძგერდეს. მაგრამ მაშინ აქ წამსვე თავს იჩენს მაგრამ, შეგვიძლია თუ არა ჩვენ ჭეშმარიტების შემეცნება. გვგონია, თითქოს შეუსაბამობას ჰქონდეს ადგილი ჩვენს, შეზღუდულ ადამიანთა და თავის თავად და თავისთვის არსებულ ჭეშმარიტებას შორის, და წამოიჭრება საკითხი სასრულისა და უსასრულოს შორის ხიდის შესახებ. ღმერთი არის ჭეშმარიტება: როგორ უნდა შევიმეცნოთ ჩვენ იგი? სათნოება მორჩილებისა და თავდაბლობისა თითქოს ამისთანა განზრახვას ეწინააღმდეგება. — მაგრამ მაშინ იკითხავენ აგრეთვე იმასაც, შეიძლება კი ჭეშმარიტების შემეცნება? და იკითხავენ იმისათვის, რომ გამართლება მოუძებნონ თავიანთი სასრული მიზნების სიმდაბლეში შემდგომ ცხოვრებას. მაგრამ ამისთანა მორჩილებასა და თავდაბლობას ფასიც აღარ აქვს. თუმცა უკვე წარსულს ჩაბარდა ასეთი თქმა: როგორ უნდა შევძლო მე, საბრალო მიწიერმა ჭიამ ჭეშმარიტის შემეცნება? პირიქით, მის ადგილს გამოვიდა ყოყოჩობა და დიდი წარმოდგენა თავის თავზე და ახლა ადამიანებს ჰგონიათ, რომ უშუალოდ ჭეშმარიტში იმყოფებიან. ახალგაზრდობას შთააგონეს, რომ ის ჭეშმარიტებას (რელიგიისა და ზნეობრიობის სფეროში) თითქოს ბუნებითვე ფლობს. განსაკუთრებით ამავე აზრით ამბობენ, რომ მოზრდილთა მთელი თაობა არაჭეშმარიტებაში, სიცრუეშია ჩაფლული, გახევებული და დამყაყებული. ახალგაზრდობისათვის თითქოს განთიადი ამობრწყინდა, ძველი ქვეყანა კი ყოველდღიურობის ჭაობსა და წუმპეში იმყოფება. ამასთან კერძო მეცნიერებანი ისეთ რამედ დასახეს, რომელთა შესწავლა და შეძენა მაინც საჭირო არის, მაგრამ როგორც ცხოვრების გარეგან მიზანთა უბრალო საშუალება. მაშასადამე, აქ თავდაბლობა კი არ აკავებთ ჭეშმარიტების შემეცნებისა და შესწავლისაგან, არამედ დარწმუნებულობა, თითქოს ჭეშმარიტებას თავისთავად უკვე ფლობენ. მართალია, უფროსი თაობა თავის იმედებს ახალგაზრდობაზე ამყარებს, რადგან მან უნდა განაგრძოს ქვეყნისა და მეცნიერების საქმე. მაგრამ ამ იმედს ახალგაზრდობაზე იმდენად ამყარებენ, რამდენადაც ის არ დარჩება ისეთი, როგორიც არის, არამედ იმდენად, რამდენადაც გონის მძიმე სამუშაოს იკისრებს.

არსებობს კიდევ მეორე სახე თავდაბლობისა ჭეშმარიტების წინააღმდეგ. ესაა მედიდურობა ჭეშმარიტების წინააღმდეგ, როგორც ჩვენ ამას ვხედავთ პილატეს მაგალითზე, როდესაც მან ქრისტეს მიმართა. პილატემ ჰკითხა: რა არის ჭეშმარიტება? და ჰკითხა იმ ადამიანის აზრით, რომელმაც ვითომ ყველაფერი გადაწყვიტა და რომლისთვისაც აღარაფერს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, იმავე აზრით, რა აზრითაც სოლომონი[1] ამბობს: ყველაფერი ამაოთა ამაოებაა. მაგრამ აქ მხოლოდ სუბიექტური ამაოება-ღა დარჩა.

შემდეგ, ჭეშმარიტების შემეცნებას წინ ეღობება აგრეთვე სიმხდალე. ზანტსა და ზარმაც გონებას ადვილად ებადება აზრი:



[1] 1840 წ. გამოცემაშია: Solomon, ბოლანდის გამოცემაში: Prediger. მთარგ.

ფილოსოფოსობას არც ისე სერიოზულად უნდა მოვკიდოთ ხელით. მართალია, ლოგიკასაც შეიძლება მოვუსმინოთ, მაგრამ მაინც მან ისევ იმ სახით უნდა დაგვტოვოს, როგორც ვართ. ფიქრობენ, რომ თუ აზროვნება წარმოდგენათა ჩვეულებრივ წრეს გასცდა, ცუდ საქმეს დაგვატეხს თავს; მიენდობიან ზღვას, აზრთა ტალღები ხან იქითა და ხან აქეთ მიაწყვეტენ და ბოლოს წარმავალობის იმავე თავთხელ მეჩეჩზე გაირიყებიან, რომელიც არაფრის გულისათვის, არასგზით არ უნდა მიეტოვებინათ. რა გამოდის ასეთი შეხედულებებიდან, ამას ცხოვრებაში ვხედავთ. შეიძლება სხვადასხვანაირი დახელოვნება და ცოდნა შეიძინოს ადამიანმა, რუტინული მოხელე გახდეს და საერთოდ თავისი კერძო მიზნებისათვის საჭირო განათლება მიიღოს, მაგრამ სულ სხვაა, როდესაც ადამიანი თავის გონს უფრო მაღალი მიზნისათვის ანვითარებს და მისი მიღწევისათვის იღწვის. შეიძლება ვიმედოვნოთ, რომ ჩვენს ეპოქაში ჩაისახა ახალგაზრდობაში სურვილი და მისწრაფება რაღაც უკეთესისაკენ და გარეგანი შემეცნების უბრალო ბზითა თუ საკენკით არ დაკმაყოფილდება.

*დანართი* 2. საყოველთაოდ აღიარებენ, რომ ლოგიკის საგანი *აზროვნებაა*. მაგრამ აზროვნების შესახებ შეიძლება ძალიან მცირე აზრიც ჰქონდეთ და ძალიან დიდიც. ასე, მაგალითად, ერთი მხრივ, ამბობენ, რომ „ეს *მხოლოდ* აზრია“-ო და გულისხმობენ, რომ აზრი მხოლოდ სუბიექტური, თვითნებური და შემთხვევითი რამ არის და არ არის თვით საგანი, ჭეშმარიტი და ნამდვილი. მაგრამ, მეორე მხრივ, აზრის შესახებ შეიძლება დიდი წარმოდგენაც ჰქონდეთ და *ისე* გაიგონ, რომ მხოლოდ და მხოლოდ ის აღწევს უმაღლესს, ღმერთის ბუნებას და გრძნობებით ღმერთის შესახებ არაფრის შემეცნება არ შეიძლება. ამბობენ: ღმერთი გონია და სურთ, რომ თაყვანი სცენ გონში და ჭეშმარიტებაში. მაგრამ შეგრძნებული და გრძნობადი, ჩვენც ვეთანხმებით, არაა გონითი და ამ უკანასკნელის უშინაგანესი არსება, აზრია; მხოლოდ გონს შეუძლია გონის შემეცნება. გონს, მართალია, შეუძლია (მაგ. რელიგიაში) ასევე გრძნობითად მოიქცეს, მაგრამ სულ სხვაა გრძნობა როგორც ასეთი, გრძნობის წესი, გრძნობის ფორმა და სულ სხვაა გრძნობის *შინაარსი*. გრძნობა როგორც ასეთი საზოგადოდ ფორმაა გრძნობადისა, რაც ჩვენ და ცხოველებს საერთო გვაქვს. მართალია, ამ ფორმას შეუძლია კონკრეტულ შინაარსს დაეუფლოს, მაგრამ ამ შინაარსს ეს ფორმა არ შეეფერება; გრძნობის ფორმა გონითი შინაარსისათვის ყველაზე დაბალი



ფორმაა. ეს შინაარსი, თვით ღმერთი, თავისი ჭეშმარიტებით მხოლოდ აზროვნებაშია როგორც აზროვნება. მაშასადამე, ამ აზრით აზრი *მარტო* აზრი კი არ არის მხოლოდ, არამედ იგი არის უმაღლესი და, უფრო ზუსტად განხილული, ერთადერთი წესი, რომლითაც შეიძლება შემეცნებული იქნეს სამარადისო, თავისთავად და თავისთვის არსებული.

როგორც აზრის, ასევე აზრის მეცნიერების შესახებაც შეიძლება ადამიანებს ჰქონდეთ დიდი წარმოდგენაც და მცირე წარმოდგენაც. აზროვნება, ასე ფიქრობენ, ყველას შეუძლია ულოგიკოდაც, ისე როგორც საჭმლის მონელება ფიზიოლოგიის შეუსწავლელად. კიდევაც რომ შევისწავლოთ ლოგიკა, სულ ერთია, შესწავლამდეც ისე ვაზროვნობდით, როგორც შესწავლის შემდეგ ვაზროვნობთ, შეიძლება უფრო მეთოდურად, მაგრამ მცირე ცვლილებით. ლოგიკას რომ სხვა არავითარი საქმე არ ჰქონდეს, გარდა მხოლოდ წმინდა ფორმალური აზროვნების მოქმედების გაცნობისა, მაშინ ის ვერაფერს ისეთს ვერ წარმოშობდა, რაც უიმისოდაც ისევე კარგად ვერ გაკეთდებოდა. უწინდელ ლოგიკას მართლაც რომ ასეთი მდგომარეობა ეჭირა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ თვით აზროვნების, როგორც წმინდა სუბიექტური მოქმედების შემეცნებაც ადამიანს დიდ პატივს მიაგებს და მისთვის ინტერესს წარმოადგენს; სწორედ იმით განასხვავებს ადამიანი თავის თავს ცხოველისაგან, რომ მან, ადამიანმა იცის, რა არის თვითონ და რას აკეთებს. — მაგრამ, მეორე მხრივ, ლოგიკას, როგორც აზროვნების მეცნიერებას, მაღალი მდგომარეობა უჭირავს, რამდენადაც მხოლოდ აზრს შეუძლია უმაღლესის, ჭეშმარიტის გაგება. მაშასადამე, თუ ლოგიკის მეცნიერება აზროვნებას განიხილავს მის მოქმედებასა და მის პროდუქციაში (ხოლო აზროვნება არის არა უშინაარსო მოქმედება, რადგან ის აწარმოებს აზრებს და აზრებს როგორც ასეთს), ამდენად მისი შინაარსი საზოგადოდ ზეგრძნობადი სამყაროა, ხოლო როდესაც ლოგიკის მეცნიერებაში ვმუშაობთ, ჩვენ ამ ქვეყნად ვიმყოფებით. მათემატიკას რიცხვისა და სივრცის აბსტრაქციებთან აქვს საქმე; მაგრამ ეს უკანასკნელნი ჯერ კიდევ გრძნობადი, თუმცა აბსტრაქტულ გრძნობადი არიან, და მუნარსი არ გააჩნიათ. აზრი ამ უკანასკნელ გრძნობადობასაც ეთხოვება და თავისუფლად იმყოფება თავის თავთან, ხელს იღებს გარეგან და შინაგან გრძნობადობაზე, თავიდან იცილებს ყოველგვარ კერძო ინტერესებსა და მიდრეკილებებს. რამდენადაც ლოგიკა ამ ნიადაგზე დგას, ამდენად ჩვენ მასზე უფრო ღირსეულად უნდა ვიფიქროთ, ვიდრე ამას ჩვეულებრივად აკეთებენ.

*დანართი* 3. ის მოთხოვნილება, რომ ლოგიკა უფრო ღრმა აზრით გავიგოთ, ვიდრე წმინდა ფორმალური აზროვნების მეცნიერების აზრით, გამოწვეულია რელიგიის, სახელმწიფოს, სამართლისა და ზნეობის ინტერესებით. ადრე აზროვნებაში ცუდს არაფერს ხედავდნენ და თავისუფლად და ძალდაუტანებლად აზროვნებდნენ. აზროვნებდნენ ღმერთზე, ბუნებასა და სახელმწიფოზე და დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ მხოლოდ აზრებით შეუძლიათ მიაღწიონ იმის შემეცნებას, რაც ჭეშმარიტებაა, და არა გრძნობებით ან შემთხვევითი წარმოდგენებითა და მოსაზრებებით. მაგრამ განაგრძობდნენ რა ასე აზროვნებას, აღმოჩნდა, რომ უმაღლეს ურთიერთობას ცხოვრებაში სახელი უტყდებოდა: აზროვნებით დადებითს ძალა და მნიშვნელობა ეცლებოდა. სახელმწიფო კონსტიტუციები აზრს მსხვერპლად ეწირებოდნენ, აზრს რელიგიაზე იერიში მიჰქონდა, მტკიცე რელიგიურ წარმოდგენებს, ადრე ურყევ გამოცხადებებად რომ ითვლებოდნენ, ძირი გამოეთხარა და ძველი რწმენა ბევრის სულში დაემხო. ასე, მაგალითად, ბერძენი ფილოსოფოსები ეწინააღმდეგებოდნენ ძველ რელიგიას და მათს წარმოდგენებს ანადგურებდნენ. ამიტომ ფილოსოფოსებს სდევნიდნენ და ჰკლავდნენ იმის გამო, რომ ისინი ამხობდნენ რელიგიასა და სახელმწიფოს, რომლებიც ერთმანეთთან არსებითად იყვნენ დაკავშირებული. ასე ვლინდებოდა აზროვნება სინამდვილეში და უდიდეს ზეგავლენასაც ახდენდა. ამის გამო ყურადღება მიაქციეს აზროვნების ძალას, დაიწყეს მისი პრეტენზიების ზედმიწევნით გამოკვლევა და სურდათ აღმოეჩინათ ის, რომ აზროვნება მეტისმეტად ბევრს ჩემულობს და არ შეუძლია იმის შესრულება, რისთვისაც ხელი მოუკიდნია. იმის მაგიერ, რომ ღმერთის, ბუნებისა და გონის არსება, საერთოდ ჭეშმარიტება შეეცნო, მან სახელმწიფო და რელიგია დაამხო. ამიტომ აზროვნებას თავისი შედეგების გამართლება მოსთხოვეს; სწორედ აზროვნების ბუნების გამოკვლევა და მისი უფლებამოსილება შეადგენს მეტწილად ფილოსოფიის ინტერესს უახლეს ხანაში.

§ 20.

თუ აზროვნებას ავიღებთ ისე, როგორც პირველი შეხედვით წარმოგვიდგება, მაშინ იგი ვლინდება α) უპირველეს ყოვლისა თავისი ჩვეულებრივი სუბიექტური მნიშვნელობით როგორც ერთ-



ერთი გონითი მოქმედება ანუ უნარი სხვა მოქმედებათა ანუ უნარიანობათა *გვერდით*, გრძნობადობის, მჭვრეტელობის, ფანტაზიის, და ა. შ. სურვილის, ნდომის და სხვათა *გვერდით*. აზროვნების *პროდუქტი*, აზრის გარკვეულობა ანუ ფორმა საერთოდ *ზოგადია*, აბსტრაქტული. ამიტომ *აზროვნება*, როგორც *მოქმედება*, *მოქმედი* ზოგადობაა და სახელდობრ *თვით* მწარმოებელი მოქმედება, რადგან ქმედება, ის, რაც წარმოიშვა, სწორედ ეგ ზოგადია. აზროვნება, წარმოდგენილი როგორც *სუბიექტი*, *მოაზროვნე* არსებაა და არსებული სუბიექტის როგორც მოაზროვნის მარტივ გამოხატულებას წარმოადგენს „მე“.

*შენიშვნა*. აქ და მომდევნო პარაგრაფებში აღნიშნული განსაზღვრებები არ უნდა მივიღოთ როგორც მტკიცებანი და ჩემი *მოსაზრებანი* აზროვნების შესახებ; თუმცა განხილვის ამ წინასწარ წესში არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს რაიმე გამოყვანას ან დასაბუთებას, მაგრამ ისინი შეიძლება მიჩნეული იქნენ *ფაქტებად*, ასე რომ თვითეული, თუკი მას აზრები გააჩნია და მათ განიხილავს, თავის ცნობიერებაში ემპირიულად ნახავს, რომ მასში არსებობს ზოგადობის ხასიათი და ასევე მომდევნო განსაზღვრებანიც. თავისი ცნობიერების ფაქტებისა და თავისი წარმოდგენების დაკვირვებისათვის საჭიროა, ყოველ შემთხვევაში, ყურადღებისა და აბსტრაქციის კულტურა.

ამ წინასწარ გადმოცემაში უკვე ლაპარაკი გვიხდება გრძნობადის, წარმოდგენისა და აზრის განსხვავებაზე; იგი შემეცნების ბუნებისა და სახეების გასაგებად გადამწყვეტია; ამიტომ ამ განსხვავების შესახებ აქ გაკეთებული რამდენიმე შენიშვნა საგნის განსამარტებლად გამოდგება. უპირველეს ყოვლისა, *გრძნობადის* განმარტებისათვის იღებენ მის გარეგან წარმოშობას, გრძნობებს ანუ გრძნობათა ორგანოებს. მაგრამ იარაღის დასახელება ვერავითარ განსაზღვრას ვერ იძლევა იმის შესახებ, რაც მისი საშუალებით აითვისება. *გრძნობადისა* და აზრის განსხვავებაში ჩვენ ის უნდა ვიგულისხმოთ, რომ გრძნობადის განსაზღვრება *ცალკეულობაა*, *ერთეულობაა*, და რადგან ცალკეული, ერთეული (სრულიად აბსტრაქტულად აღებული, ის ატომია) სხვა ერთეულებთან, სხვა ცალკეულებთან კავშირში იმყოფება, ამიტომ გრძნობადი მათი *ურთიერთგარეშე* ყოფნაა, რომლის უპირველესი აბსტრაქტული ფორმები ერთმანეთის *გვერდით*

და ერთმანეთის შემდეგ მდებარებაა. — წარმოდგენასაც თავის შინაარსად ასეთი გრძნობადი მასალა აქვს, მაგრამ განისაზღვრება როგორც ჩემი, ე. ი. ეს შინაარსი ჩემშია, განისაზღვრება როგორც ზოგადობა, როგორც თავის თავთან მიმართება, როგორც სიმარტივე. — მაგრამ გარდა გრძნობადისა წარმოდგენას თავის შინაარსად ისეთი მასალაც აქვს, რომელიც თვითცნობიერი აზროვნებიდან წარმოდგება, როგორც, მაგალითად, უფლებრივი, ზნეობრივი, რელიგიური წარმოდგენები, აგრეთვე თვით აზროვნების შესახებ წარმოდგენაც, თუმცა არც ისე ადვილია დადგენა იმისა, თუ რაშია ასეთი წარმოდგენების განსხვავება ამგვარი შინაარსის აზრებისაგან. აქ შინაარსი აზრია, ასევე არსებობს ზოგადობის ფორმაც, რომელიც სწორედ იმისათვის არის საჭირო, რომ რაღაც შინაარსი ჩემში იყოს, საერთოდ ეს შინაარსი წარმოდგენა იყოს. მაგრამ წარმოდგენის თავისებურებად საზოგადოდ ამ მიმართულებითაც ის იგულისხმება, რომ მასში ამგვარი შინაარსი ასევე განცალკევებით, განმხოლოებით დგას. მართალია, უფლება-სამართალი, უფლებრივი და მისთანა განსაზღვრებები სივრცის გრძნობად ურთიერთგარეშე მდებარეობაში არ იმყოფებიან, მაგრამ დროის მიხედვით ისინი ერთმანეთს მისდევენ, თუმცა თვითონ მათ შინაარსს არ წარმოვიდგენთ დროსთან დაკავშირებულად, როგორც დროში წარმავალსა და ცვალებადს. მაგრამ ამგვარი თავისთავად გონითი განსაზღვრებანი ასევე განცალკევებით, განმხოლოებით დგანან საერთოდ წარმოდგენის შინაგანი აბსტრაქტული ზოგადობის ვრცელ ნიადაგზე. ისინი ამ განცალკევებულობაში, ამ განმხოლოებულობაში მარტივნი არიან: უფლება-სამართალი, მოვალეობა, ღმერთი. ახლა, წარმოდგენა ან ჩერდება იმაზე, რომ უფლება უფლებაა, ღმერთი ღმერთია, ანდა, თუ ის უფრო განვითარებული წარმოდგენაა, აღნიშნავს განსაზღვრებებს, მაგ., რომ ღმერთი სამყაროს შემოქმედია, ყოვლადბრძენია, ყოვლისშემძლეა და ა. შ. აქაც ასევე ერთმანეთის მიყოლებით გამწკრივდება რამდენიმე ცალკეული მარტივი განსაზღვრება, რომლებიც ურთიერთგარეთ მდებარედ რჩებიან, მიუხედავად იმ კავშირისა, რომელიც მათ თავიანთ სუბიექტში ეძლევათ. აქ წარმოდგენა თანაემთხვევა განსჯას, რომელიც წარმოდგენისაგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ დაადგენს ურთიერთობას ზოგადსა და კერძოს შორის ან მიზეზსა და მოქმედებას შორის და ა. შ., და ამით აუცილებლობის მიმართებებს დაადგენს წარმოდგენის იზოლირებულ გან-



საზღვრებათა შორის, მაშინ როდესაც წარმოდგენა მათ მაინც თავის განუსაზღვრელ სივრცეში ერთმანეთის გვერდით სტოვებს და მხოლოდ „აგრეთვე“-თი აკავშირებს. — წარმოდგენისა და აზრის განსხვავება მეტად საყურადღებოა და მნიშვნელოვანი, იმიტომ რომ, საერთოდ შეიძლება ითქვას, ფილოსოფია სხვა არაფერს აკეთებს, გარდა იმისა, რომ წარმოდგენები აზრებად გარდაქმნას, ხოლო შემდეგ, რასაკვირველია, შიშველი აზრი ცნებად გარდაქმნას.

თუმცა, რაკილა გრძნობადის დამახასიათებელი განსაზღვრებანი ცალკეულობისა და ურთიერთგარეშე მდებარეობისა აღვნიშნეთ, შეიძლება აგრეთვე ისიც დავუმატოთ, რომ თვით ეს განსაზღვრებანიც, თავის მხრივ, აზრები და ზოგადობანი არიან; ლოგიკაში გამოჩნდება, რომ აზრი და ზოგადი სწორედ ისაა, რომ იგი არის თვითონ და თავისი სხვა, შემდეგ ამ თავისი სხვის ფარგლებიდან გამოვა და მას არაფერი არ ეკარგება. ვინაიდან ენა აზრის ნაწარმოებია, ამდენად ენით არც შეიძლება გამოითქვას ისეთი რამ, რაც ზოგადი არ არის. რაც მე მხოლოდ მგონია, ის ჩემია, მე მეკუთვნის როგორც აი ამ კერძო ინდივიდუუმს; მაგრამ თუ ენა მხოლოდ ზოგადს გამოხატავს, მაშინ მე არ შემიძლია ვთქვა ის, რაც მხოლოდ მგონია. და გამოუთქმელი, გრძნობა, შეგრძნება, როდია ყველაზე უკეთესი და უპირატესი, უჭეშმარიტესი, არამედ ყველაზე უმნიშვნელოა და არაჭეშმარიტი. როდესაც მე ვამბობ: ცალკეული, ერთეული, ეს ცალკეული, აქ, ახლა, — ყველაფერი ეს ზოგადობანია. ყველა და ყოველი ცალკეულია, ერთეულია, „ესაა“, თუნდაც რომ იგი გრძნობადი იყოს; ყველა და ყოველი არის „აქ“, „ახლა.“ სწორედ ასევე, როდესაც მე ვამბობ: „მე“, მე ჩემს თავს ვგულისხმობ როგორც ამ „მეს“, რომელიც ყველა სხვა „მეს“ გამორიცხავს, მაგრამ რასაც მე ვამბობ, როგორც წარმოთქმულ „მეს“, სწორედ ყველა „მეა“, „მე“, რომელიც ყველა სხვა „მეს“ თავისი თავიდან გამორიცხავს. — კანტმა მარჯვე გამოთქმა ვერ იხმარა, როდესაც თქვა, რომ „მე“ თანსდევს ყველა ჩემს წარმოდგენას, აგრეთვე შეგრძნებას, სურვილს, მოქმედებას და ა. შ. „მე“ არის თავისთავად და თავისთვის ზოგადი, და საერთოობაც აგრეთვე ზოგადობის ერთ-ერთი ფორმაა, მაგრამ იგი მისი გარეგანი ფორმაა. ყველა სხვა ადამიანს ჩემთან საერთო ის აქვს, რომ ისინიც არიან „მე“, ისე როგორც ყველა ჩემს შეგრძნებას, წარმოადგენს და ა. შ. საერთო ისა აქვს, რომ ყველა ისინი ჩე-

*მია*. მაგრამ „მე“, აბსტრაქტულად აღებული, როგორც ასეთი, არის წმინდა მიმართება თავის თავთან, რომელშიც განეყენებიან წარმოდგენას, შეგრძნებას, ყოველგვარ მდგომარეობას, ისე როგორც ყოველგვარ ბუნებრივ თავისებურებას, ნიჭს, გამოცდილებას და სხვას. „მე“ ამდენად არის სრულიად *აბსტრაქტული* ზოგადობის არსებობა, აბსტრაქტული *თავისუფალი*. ამიტომ „მე“ არის *აზროვნება* როგორც *სუბიექტი*, და ვინაიდან „მე“ ამავე დროს ყველა ჩემს შეგრძნებებსა, წარმოდგენებსა, მდგომარეობებსა და სხვადასხვაში ვიმყოფები, ამიტომ აზრი ყველგან არის და ყველა ამ განსაზღვრებებს გასდევს როგორც კატეგორია.

*დანართი*. როდესაც ჩვენ აზროვნებაზე ვლაპარაკობთ, იგი უპირველესად გვევლინება როგორც სუბიექტური მოქმედება, ერთ-ერთი ისეთი უნარი, როგორიც ჩვენ მრავლად გვაქვს, როგორც, მაგალითად, მეხსიერება, წარმოდგენა, ნებელობის უნარი და სხვ. მისთ. აზროვნება რომ მხოლოდ ერთ-ერთი სუბიექტური მოქმედება იყოს და როგორც ასეთი ლოგიკის საგანს წარმოადგენდეს, მაშინ ლოგიკასაც, განსაზღვრული საგანი ექნებოდა როგორც სხვა მეცნიერებებს. მაშინ შეიძლება თვითნებურ რამედ მოჩვენებოდათ, რომ აზროვნებას განსაკუთრებული მეცნიერების საგნად ხდიან, ხოლო ნებისყოფას, ფანტაზიას და ა. შ. კი არა. აზროვნებისათვის ასეთი პატივის მიგებას შეიძლება საფუძველი ჰქონდეს იმით, რომ აზროვნებას გარკვეულ ავტორიტეტს ანიჭებენ და მას განიხილავენ როგორც ყველაზე ჭეშმარიტს ადამიანში, როგორც ისეთ რამეს, რაც ადამიანს ცხოველისაგან განასხვავებს. — აგრეთვე აზროვნების როგორც მხოლოდ სუბიექტური მოქმედების გაცნობაც ინტერესმოკლებული არაა. მაშინ მისი უახლოესი განსაზღვრანი იქნებოდა წესები და კანონები, რომელთა ცოდნა ცდით მოიპოვება. აზროვნება, თავისი კანონების მიხედვით ამ მხრივ განხილული, არის ის, რაც ჩვეულებრივად ლოგიკის შინაარსს შეადგენდა. ამ მეცნიერების ფუძემდებელი არისტოტელეა. მას შესწევდა საიმისო ძალა, რომ აზროვნებისათვის მიენიჭებია ის, რაც აზროვნებას როგორც ასეთს შეეფერება. ჩვენი აზროვნება ძალიან კონკრეტულია, მაგრამ მის მრავალფეროვან შინაარსში უნდა განვასხვავოთ ის, რაც აზროვნებას ანუ მოქმედების აბსტრაქტულ ფორმას ეკუთვნის. ძლივს შესამჩნევი გონითი კავშირი, აზროვნების მოქმედება, აკავშირებს მთელ ამ შინაარსს, და ეს კავშირი, ეს ფორმა როგორც ასეთი, არისტოტელემ წინ წამოსწია და განსაზღვრა. არისტოტელეს



ლოგიკა დღემდე საერთოდ „ლოგიკურის“ საფუძველს წარმოადგენს, რომელსაც მხოლოდ შემდეგ და შემდეგ ანვითარებდნენ, უმთავრესად შუა საუკუნეების სქოლასტიკოსები. ეს უკანასკნელნი მასალას კი არ ამდიდრებდნენ, შინაარსს კი არ უმატებდნენ, არამედ ამ შინაარსს შემდგომ ანვითარებდნენ. ის, რაც ახალი დროის მიერ იქნა გაკეთებული ლოგიკის მიმართულებით, უმთავრესად მდგომარეობს, ერთი მხრივ, მხოლოდ არისტოტელეს და სქოლასტიკოსების მიერ შექმნილ მრავალ ლოგიკურ განსაზღვრებათა გამოტოვებაში, მეორე მხრივ კი, მასზე მრავალი ფსიქოლოგიური მასალის დამყნობაში. ეს მეცნიერება იმით არის საინტერესო, რომ მასში ჩვენ ვეცნობით სასრული აზროვნების ხერხებს და ეს მეცნიერება სწორია, თუ ის თავის სავარაუდო საგანს შეესატყვისება. ამ ფორმალური ლოგიკის შესწავლას უეჭველად თავისი სარგებლობა აქვს; იგი, როგორც ამბობენ ხოლმე, გონებას წმენდს, ამახვილებს; გვასწავლის აზრის, ყურადღების კონცენტრირებას, გვასწავლის აბსტრაჰირებას, მაშინ როდესაც ჩვეულებრივ ცნობიერებაში ჩვენ საქმე გვაქვს გრძნობად წარმოდგენებთან, რომლებიც ერთმანეთს ეჯვარედინებიან და ერთმანეთში არიან დახლართული. მაგრამ აბსტრაქციის დროს ადგილი აქვს გონის კონცენტრირებას *ერთ* წერტილში და ამიტომ მისი წყალობით ჩვენი შინაგანი ცხოვრების შესწავლის ჩვეულებას ვიძენთ. სასრული აზროვნების ფორმების ცოდნა შეიძლება გამოიყენონ აგრეთვე როგორც მოსამზადებელი საშუალება ემპირიულ მეცნიერებათათვის, რომლებიც ამ ფორმებით ხელმძღვანელობენ, და მაშინ ამ აზრით ლოგიკას ინსტრუმენტალურ ლოგიკას უწოდებენ. — მართალია, შეიძლება ადამიანმა აზრთა თავისუფლება გამოიჩინოს და თქვას: ლოგიკა უნდა შევისწავლოთ არა სარგებლიანობის გულისათვის, არამედ თვით ლოგიკის გულისათვის, რადგან უპირატესი და საუკეთესო რამ მხოლოდ სარგებლობის გულისათვის არ უნდა ვეძიოთო. ეს ერთი მხრივ, სრულიად სწორეა, მაგრამ, მეორე მხრივ, უპირატესი და უკეთესი რამ ამასთანავე სასარგებლოცაა, ვინაიდან ის სუბსტანციალურია, არსებითია, თავისთვის მტკიცედ მყოფია და ამიტომ იმ კერძო მიზანთა მატარებელს წარმოადგენს, რომელთაც ის ხელს უწყობს და ანხორციელებს. კერძო მიზნები არ უნდა იქნეს განხილული როგორც უპირველესი რამ, მაგრამ ის, რაც საუცხოვოა, უპირატესია, მათ განხორციელებასაც ხელს უწყობს. ასე, მაგალითად, რელიგიას თავისი აბსოლუტური ღირებულება თავის თავში აქვს, მაგრამ ამასთანავე ის სხვა მიზნებსაც ატარებს და იცავს. ქრისტე ამბობს: „თქუენ ეძიებდით

პირველად სასუფეველსა ღმრთისასა.... და ესე ყოველი შეგეძინოს თქუენ“ (მათე, 6, 33). კერძო მიზნები მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნეს მიღწეული, როდესაც მიღწეული იქნება თავისთავად და თავისთვის არსებული.

§ 21.

β) ვინაიდან აზროვნება აღებულია როგორც მოქმედი აზროვნება საგანთა მიმართ, — როგორც გ ა ა ზ რ ე ბ ა რაიმეს შ ე ს ა ხ ე ბ, — ზოგადი როგორც მისი მოქმედების ასეთი პროდუქტი შეიცავს ს ა ქ მ ი ს მნიშვნელობას, ა რ ს ე ბ ი თ ს, შ ი ნ ა გ ა ნ ს, ჭეშმარიტს.

შ ე ნ ი შ ვ ნ ა. მეხუთე პარაგრაფში აღნიშნულია ძველი შეხედულება, რომ ის, რაც ჭეშმარიტია საგნებში, თვისებებში, ამბებსა და მოვლენებში, ის, რაც მათში შინაგანია, არსებითია, საქმის დედაარსს წარმოადგენს და რასაც სწორედ საქმე ეხება, — უ შ უ ა ლ ო დ კი არ იმყოფება ცნობიერებაში, მაშინვე იმას კი არ წარმოადგენს, რაც ერთი შეხედვითა და უცბად თავში მოსული აზრით გვეძლევა, არამედ საჭიროა ჯერ მათი გ ა ა ზ რ ე ბ ა, რათა საგნის ჭეშმარიტ თვისებამდე მივიდეთ და ამ თვისებას გააზრებით მივაღწიოთ.

დ ა ნ ა რ თ ი. ბ ა ვ შ ვ ს ა ც კი უკვე გააზრებას, მოფიქრებას ურჩევენ. ბავშვს, მაგალითად, აძლევენ ამოცანას, რომ ზედსართავი სახელი არსებით სახელს დაუკავშიროს. ის უნდა ჩაუკვირდეს და გაარჩიოს: მოიგონოს წესი და ეს წესი კერძო შემთხვევაზე გამოიყენოს. წესი სხვა არა არის რა, თუ არა ზოგადი და აი ამ ზოგადს უნდა შეუფარდოს ბავშვმა კერძო. — შემდეგ, ცხოვრებაში ჩვენ გვაქვს მ ი ზ ნ ე ბ ი. ამასთან იმაზეც ვფიქრობთ, თუ რა გზით მივაღწიოთ ამ მიზნებს. მიზანი აქ ზოგადია, წარმმართველი და ჩვენც გაგვაჩნია ის საშუალებები და იარაღები, რომელთა მოქმედებას მიზნის მიხედვით განვსაზღვრავთ. ასეთივე წესით მოქმედებს გააზრება მ ო რ ა ლ უ რ უ რ თ ი ე რ თ ო ბ ე ბ შ ი. გააზრება აქ იმას ეწოდება, რომ გავიხსენოთ სამართალი, მოვალეობა, ის ზოგადი, რომლის მიხედვით, როგორც მტკიცე და დადგენილი წესის მიხედვით, ჩვენი კერძო ქცევა-მოქმედება მოცემულ შემთხვევებში უნდა წარვმართოთ. ჩვენს კერძო ქცევაში უნდა შეიცნობოდეს და მოცემული უნდა იყოს ზოგადი განსაზღვრება. ამასვე ვნახულობთ აგრე-



თვე ჩვენს დამოკიდებულებაში ბ უ ნ ე ბ ი ს მ ო ვ ლ ე ნ ე ბ თ ა ნ. ჩვენ ვამჩნევთ, მაგალითად, ელვასა და ჭექა-ქუხილს. ეს მოვლენა ჩვენთვის ცნობილია და ხშირადაც აღვიქვამთ მას. მაგრამ ადამიანი არ კმაყოფილდება მარტო ნაცნობობით, მარტო გრძნობადი მოვლენით, არამედ სურს გაიგოს, რა იმალება მის შიგნით, სურს იცოდეს, რა არის იგი, სურს შეიცნოს. ამიტომ ფიქრობს მასზე, სურს იცოდეს მისი მიზეზი, როგორც ისეთი რამ, რაც მოვლენის როგორც ისეთისაგან განსხვავებულია, სურს იცოდეს შინაგანი, როგორც მხოლოდ გარეგანისაგან განსხვავებული. ამრიგად, მოვლენას აორებენ, ხლეჩავენ ორად: შინაგან და გარეგან მხარედ, ძალად და გამოვლენად, მიზეზად და მოქმედებად. შინაგანი მხარე, ძალა აქ კვლავ ზოგადია, ხანგრძლივია, მუდმივია, არა ესა თუ ის ელვა, არა ესა თუ ის მცენარე, არამედ ის, რაც ყველაფერში ერთი და იგივე რჩება. გრძნობადი ცალკეულია და წარმავალი, ხოლო რაც მასში მუდმივია და ხანგრძლივი, მას ჩვენ გააზრებით ვიგებთ. ბუნება ჩვენ გვიჩვენებს ცალკეულ სახეთა და მოვლენათა დაუბოლოებელ სიმრავლეს; ჩვენ გვაქვს მოთხოვნილება იმისა, რომ ამ მრავალფეროვანებაში ერთიანობა შევიტანოთ. ამიტომ ჩვენ ვადარებთ მოვლენებს და თვითეული მათგანის ზოგადის შემეცნებას ვცდილობთ. ინდივიდები იბადებიან და ჰქრებიან, მაგრამ გვარი მათში მუდმივია, რჩება ის, რაც ყველა ინდივიდუმში კვლავ ბრუნდება და რაც მხოლოდ გააზრებისათვის არსებობს. ამასვე ეკუთვნიან აგრეთვე კანონებიც, ასე, მაგალითად, ციურ სხეულთა მოძრაობის კანონები. ვარსკვლავებს ჩვენ დღეს აქ ვხედავთ, ხოლო ხვალ — იქ; გონისათვის ეს უწესრიგობა შეუფერებელია, რომელსაც იგი არ ენდობა, რადგან მას სწამს წესრიგი, მარტივი, მუდმივი და ზოგადი განსაზღვრება. ამ რწმენით მან თავისი გააზრება მოვლენებისაკენ მიმართა და მათი კანონები შეიცნო, ციურ სხეულთა მოძრაობა საყოველთაო ფორმით დაადგინა, ასე რომ ამ კანონის შემწეობით შეგვიძლია ყოველი ადგილის შეცვლა განვსაზღვროთ და შევიცნოთ. — ასეთივე ვითარებაა იმ ძალთა მიმართ, რომლებიც ადამიანის მოქმედებას წარმართავენ მის უსასრულო მრავალფეროვნებაში. აქაც ადამიანს სწამს გაბატონებული ზოგადობა. — ყველა ამ მაგალითიდან უნდა დავასკვნათ, თუ გააზრება როგორ ეძებს ყოველთვის მყარს, მუდმივს, იმას, რაც რჩება, თავის თავში განსაზღვრულსა და განსაკუთრებულის დამმორჩილებელს, განსაკუთრებულის წარმმართველს; ეს ზოგადი გარეგანი გრძნობებით არ შეიმეცნება და აი ეს ზოგადი არის სწორედ არსებითი და ჭეშმარიტი. ასე, მაგ., უფლებანი და მოვალეობანი

ქცევა-მოქმედებებში არსებითია და ქცევა-მოქმედებათა ჭეშმარიტებაც ის არის, რომ ისინი იმ ზოგად განსაზღვრებებს შეესატყვისებოდნენ.

რაკი ზოგადს ამრიგად განვსაზღვრავთ, იმასაც აღმოვაჩენთ, რომ ეს ზოგადი რაღაცა სხვის დაპირისპირებას წარმოადგენს და ეს სხვა არის მხოლოდ უშუალო, გარეგანი და ცალკეული, წინააღმდეგ გაშუალებულისა, შინაგანისა და ზოგადისა. ეს ზოგადი არ არსებობს გარეგანი სახით როგორც ზოგადი; გვარი, როგორც ასეთი არ შეიძლება აღქმულ იქნეს, ციურ სხეულთა მოძრაობის კანონები ცაზე არაა დაწერილი. მაშასადამე, ზოგადს ვერც მოისმენ და ვერც დაინახავ, ის მხოლოდ გონისათვის არსებობს. რელიგიას მივყავართ ზოგადისაკენ, რომელიც ყველა სხვას თავის თავში მოიცავს, — მივყავართ აბსოლუტისაკენ, რომლისაგან წარმომდგარა ყოველი სხვა და ეს აბსოლუტი არსებობს არა გარეგანი გრძნობებისათვის, არამედ მხოლოდ გონისა და აზრისათვის.

§ 22.

γ) გააზრების წყალობით რაღაც *იცვლება* შინაარსის იმ ხასიათში, რომელიც თავდაპირველად შეგრძნებასა, მჭვრეტელობასა და წარმოდგენაშია მოცემული; მაშასადამე, მხოლოდ შეცვლის *საშუალებით* ხდება *საგნის ჭეშმარიტი* ბუნების ცნობიერქმნა.

*დანართი.* ის, რაც გააზრების დროს მიიღება, ჩვენი აზროვნების პროდუქტია. ასე, მაგ., სოლონმა ათენელებს რომ კანონები მისცა, მისი გონების ნაყოფი იყო. მაგრამ, მეორე მხრივ, პირიქით, ზოგადს, კანონებს ჩვენ განვიხილავთ აგრეთვე როგორც წმინდა სუბიექტურის დაპირისპირებას და მასში საგანთა არსებითს, ჭეშმარიტ და ობიექტურ ბუნებას შევიმეცნებთ. იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ საგნებში რა არის ჭეშმარიტი, მარტო ყურადღება არ კმარა, არამედ ამისათვის საჭიროა ჩვენი სუბიექტური მოქმედება, რომელიც უშუალო თვალსაჩინო არსებობას გარდაქმნის. ეს პირველი შეხედვით სრულიად უკუღმართი და იმ მიზნის საწინააღმდეგო ჩანს, რომელსაც ჩვენ შემეცნების დროს ვისახავთ. მაგრამ შეიძლება ითქვას, ყველა ეპოქაში ადამიანები დარწმუნებული იყვნენ, რომ სუბსტანციალური შეიძლება მიღწეული იქნეს მხოლოდ უშუალოს იმ გადამუშავებით, რომელიც გააზრების საშუალებით ხდება.



პირიქით, უმთავრესად მხოლოდ უახლეს დროში აღიძრა ეჭვი და მკვეთრად გაატარეს განსხვავება იმას შორის, რაც ჩვენი აზროვნების პროდუქტია და იმას შორის, რასაც საგნები თავისთავად წარმოადგენენ. თქვეს, რომ საგანი თავისთავად სრულიად სხვა რამ არის, ვიდრე ის, რასაც ჩვენ მისგან ვქმნითო. ამ გათიშულობის თვალსაზრისი განსაკუთრებით კრიტიკულმა ფილოსოფიამ წამოაყენა მთელი ადრინდელი სამყაროს რწმენის წინააღმდეგ: ადრინდელი სამყაროსათვის საგნისა და აზრის თანხმობა სრულიად უდავო რამედ ითვლებოდა. ამ დაპირისპირების გარშემო ტრიალებს უახლესი ფილოსოფიის ინტერესი. მაგრამ ადამიანის ბუნებრივი რწმენა ის არის, რომ ეს დაპირისპირება ჭეშმარიტი არაა. ჩვეულებრივ, ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩვენ განსაკუთრებული რეფლექსიის გარეშე გავიაზრებთ, განსაკუთრებული ზრუნვისა და ცერემონიების გარეშე, რომ იქიდან ჭეშმარიტი იქნეს მიღებული; ვაზროვნებთ იმ მტკიცე რწმენით, რომ აზრი საგანს ეთანხმება, ხოლო ამ რწმენას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს. ეს ავადმყოფობაა ჩვენი დროისა, რომელიც სასოწარკვეთილებამდე მისულა და ამბობს, რომ ჩვენი შემეცნება მხოლოდ სუბიექტური შემეცნებაა და ეს სუბიექტური არის ის უკანასკნელი რამ, რასაც ჩვენ შეგვიძლია მივაღწიოთ. მაგრამ ჭეშმარიტება *ობიექტურია* და იგი ყველას დარწმუნებისათვის სახელმძღვანელო წესს უნდა წარმოადგენდეს, იმგვარად, რომ ცალკეული ადამიანის დარწმუნებულობა ცუდია, რამდენადაც მისი დარწმუნებულობა ამ წესს არ შეესატყვისება. უახლესი შეხედულების თანახმად კი, პირიქით, დარწმუნებულობა როგორც ასეთი, დარწმუნებულობის მარტო ფორმაც, უკვე კარგია, სულ ერთია, როგორიც უნდა იყოს შინაარსი, რადგან მისი ჭეშმარიტებისათვის არავითარი ზომთსადარი არ არსებობს. — თუ ჩვენ ამის წინვთქვით, ადამიანთა ძველი რწმენაა, რომ გონის დანიშნულებას ჭეშმარიტების ცოდნა წარმოადგენს, ეს კიდევ იმას ნიშნავს, რომ საგნები, გარეგანი და შინაგანი ბუნება, საერთოდ ობიექტი, ის, რაც თავისთავად არის, ისე არის, როგორც იაზრება, მაშასადამე, აზროვნება საგნობრივის ჭეშმარიტებაა. ფილოსოფიის ამოცანა მხოლოდ ის არის, რომ ნათლად და გარკვევით ცნობიერჰყოს ის, რაც ადამიანებისათვის ძველთაგანვე მართებულად ითვლებოდა აზროვნების მიმართ. ამრიგად, ფილოსოფია ახალს არაფერს დაადგენს; ის, რაც ჩვენ აქ ჩვენი რეფლექსიით მივიღეთ, თვითეული ადამიანის უშუალო წინარწმენას წარმოადგენს.

## § 23.

ბ) რაკი გააზრებაში მჟღავნდება ჭეშმარიტი ბუნება, ასევე სწორეა ისიც, რომ ეს აზროვნება *ჩემი* მოქმედებაა, ამდენად ის ჭეშმარიტი ბუნება *ჩემი* გონის, და სახელდობრ, როგორც მოაზროვნე სუბიექტის, *ნაწარმოებია*; ის არის ჩემი ნაწარმოები ჩემი მარტივი ზოგადობის მხრივ, როგორც უბრალოდ *თავის თავთან არსებული* „მესი“ — ანუ იგი არის ჩემი *თავისუფლების* ნაწარმოები.

*შენიშვნა.* ხშირად გაიგონებთ გამოთქმას: *თვითაზროვნება*, თითქოს ამით რაიმე მნიშვნელოვანს ამბობდნენ. სინამდვილეში არავის არ შეუძლია სხვისთვის აზროვნება, ისე როგორც არ შეუძლია სხვისთვის ჭამა-სმა; ამიტომ ეს გამოთქმა პლეონაზმია. აზროვნებაში უშუალოდ არის *თავისუფლება*, იმიტომ რომ იგი არის ზოგადის მოქმედება, მაშასადამე, აბსტრაქტული მიმართება თავის თავთან, სუბიექტურობის მხრივ განსაზღვრასმოკლებული თავისთავთან ყოფნა, ამავე დროს *შინაარსის* მიხედვით მხოლოდ *საგანსა* და მის განსაზღვრებებშია ჩაძირული. ამიტომ, როდესაც ფილოსოფოსობის მიმართ მორჩილებასა ანუ თავდაბლობაზე და ქედმაღლობაზეა ლაპარაკი, და მორჩილება ანუ თავდაბლობა ის არის, რომ თავის სუბიექტურობას არავითარი *განსაკუთრებული* თვისებები და საქმენი არ მიაწეროს, მაშინ ფილოსოფოსობას ქედმაღლობაში მაინც ბრალს ვერ დავდებთ, რადგან აზროვნება შინაარსის მიხედვით მხოლოდ იმდენად არის ჭეშმარიტი, რამდენადაც ის *საგანშია* ღრმად შეჭრილი, ხოლო ფორმის მიხედვით აზროვნება არ არის სუბიექტის *განსაკუთრებული* არსი ან მოქმედება, არამედ ის მხოლოდ ის არის, რომ ცნობიერება როგორც აბსტრაქტული „მე“ ისე იქცევა როგორც სხვა თვისებათა, მდგომარეობათა და სხვათა *ყოველგვარ პარტიკულარობისაგან განთავისუფლებული*, და მხოლოდ იმ ზოგადს ჰქმნის, რომელშიც ის ყველა ინდივიდუუმთან იგივურია. — თუ არისტოტელე იმას მოითხოვს, რომ ამგვარი ქცევის *ღირსი* ვიყოთ, მაშინ ის ღირსება, რომელსაც ცნობიერება თავის თავს ანიჭებს, სწორედ ის არის, რომ საკუთარ კერძო მოსაზრებასა და შეხედულებაზე უარი თქვას და თავის თავში *საგანი* გააბატონოს.



## § 24.

ამ განსაზღვრებათა თანახმად აზრებს შეიძლება ვუწოდოთ *ობიექტური* აზრები, ამასთან ამ ობიექტურ აზრებს უნდა მივაკუთვნოთ აგრეთვე ის ფორმებიც, რომლებსაც უწინარეს ყოვლისა ჩვეულებრივ ლოგიკაში განიხილავენ და რომლებიც ჩვეულებრივად მხოლოდ *შეგნებული* აზროვნების ფორმებად მიაჩნიათ. ამიტომ *ლოგიკა* ემთხვევა *მეტაფიზიკას*, *აზრებით ათვისებულ საგანთა* მეცნიერებას, იმ აზრებით, რომლებმაც, როგორც ადრე აღიარებდნენ, *საგანთა არსებანი* უნდა გამოხატონ.

*შენიშვნა.* ისეთი ფორმების ურთიერთდამოკიდებულება, როგორიცაა ცნება, მსჯელობა და დასკვნა, იმ ფორმებისადმი, როგორიც მიზეზობრიობაა და ა. შ., მხოლოდ თვით ლოგიკის შიგნით შეიძლება გამოჩნდეს. მაგრამ წინასწარვე შეიძლება შეინიშნოს, რომ, ვინაიდან აზრი ცდილობს საგანთა შესახებ ცნება შეიდგინოს, ეს ცნება (და, მაშასადამე, მისი ყველაზე უფრო უშუალო ფორმები, მსჯელობა და დასკვნა) არ შეიძლება ისეთი განსაზღვრებებისა და მიმართებებისაგან შედგებოდეს, რომლებიც უცხო და გარეგანი არიან ნივთებისათვის. ზემოთ ვთქვით, რომ გააზრებას მივყავართ ნივთთა *ზოგადისაკენ*, მაგრამ თვით ეს ზოგადი არის ცნების ერთ-ერთი მომენტი. განსჯა, გონება ქვეყნად არისო, იმასვე ამბობს, რასაც შეიცავს გამოთქმა: ობიექტური აზრი. მაგრამ ეს გამოთქმა სწორედ იმიტომ ვერ არის მარჯვე გამოთქმა, რომ *აზრს* ჩვეულებრივად ხშირად ხმარობენ როგორც ისეთ რამეს, რომელიც მხოლოდ გონს, ცნობიერებას ეკუთვნის, ხოლო სიტყვა „ობიექტურს“ უპირველეს ყოვლისა ასევე ხმარობენ მხოლოდ არაგონითის მნიშვნელობით.

*დანართი* 1. როდესაც ამბობენ, რომ აზრი, როგორც ობიექტური აზრი, სამყაროს შინაგანი არსება არისო, შეიძლება ეგონოთ, რომ ამით თითქოს ბუნებრივ ნივთებს ცნობიერება მიეწერებოდეს. ჩვენ უსიამოვნებას ვგრძნობთ იმით, რომ ნივთთა შინაგან მოქმედებას აზროვნებად იგებენ, ვინაიდან ჩვენ ვამბობთ: ადამიანი აზროვნებით განირჩევა ბუნებრივისაგან. ამის თანახმად ბუნებაზე უნდა ვილაპარაკოთ როგორც არაცნობიერ აზრთა სისტემაზე, როგორც ისეთ ინტელექტზე, რომელიც, როგორც შელინგი ამბობს, გაქვავებულია. ამიტომ გაუგებრობის თავიდან ასა-

ცილებლად გამოთქმა ა ზ რ ი ს მაგიერ უკეთესია ვთქვათ ა ზ რ ი ს  გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ ე ბ ა. ზემოთქმულის თანახმად, ლოგიკური საერთოდ უნდა გავიგოთ, როგორც აზრის განსაზღვრებათა სისტემა, რომელშიც სუბიექტურისა და ობიექტურის დაპირისპირება (მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობით) უქმდება. აზროვნებისა და მისი განსაზღვრებების ეს მნიშვნელობა ზუსტად არის გამოხატული, როდესაც ანტიკური მოაზროვნეები ამბობენ: Nus მართავს სამყაროს, ანდა როდესაც ჩვენ ვამბობთ: სამყაროში არის გონება, რაც ჩვენ ასე გვესმის, რომ გონება არის სული სამყაროსი, მასში ბინადრობს, იგი მისი იმანენტური არსებაა, მისი უნამდვილესი და უშინაგანესი ბუნებაა, მისი ზოგადია. უახლოესი მაგალითი ამისა არის ის, რომ, როდესაც გარკვეულ ცხოველზე ვლაპარაკობთ, ვამბობთ: ეს ც ხ ო ვ ე ლ ი ა. ც ხ ო ვ ე ლ ს  რ ო გ ო რ ც  ა ს ე თ ს თითით ვერ აჩვენებ, თითით შეიძლება ყოველთვის აჩვენო მხოლოდ გარკვეული ცხოველი. ცხოველი, როგორც ასეთი, არ არსებობს, ის არის ცალკეულ ცხოველთა ზოგადი ბუნება, და ყოველი არსებული ცხოველი არის უფრო კონკრეტულად განსაზღვრული, კერძო, განსაკუთრებული რამ. მაგრამ ცხოველობა, გვარი როგორც ზოგადი, განსაზღვრულ ცხოველს ეკუთვნის და მის განსაზღვრულ არსებითობას შეადგენს. თუ ჩვენ ძაღლს ცხოველობა გამოვაცალეთ, მაშინ ვეღარ ვიტყვით, რა არის იგი. ნივთებს საერთოდ გააჩნიათ მუდმივი, შინაგანი ბუნება და გარეგანი მუნარსი. ისინი ცოცხლობენ და კვდებიან, წარმოიშობიან და ჰქრებიან; მათი არსებითობა, მათი ზოგადობა გვარია და ის არ უნდა იქნეს გაგებული როგორც საერთო რამ.

აზროვნება, რომელიც გარეგან ნივთთა სუბსტანციას შეადგენს, გონითის ზოგად სუბსტანციასაც წარმოადგენს. ადამიანის ყოველ ჭვრეტაში აზროვნებაა; ასევე აზროვნება ზოგადობაა ყოველ წარმოდგენაში, მოგონებაში და საერთოდ ყოველ გონითს მოქმედებაში, ყოველ სურვილსა და წადილში და ა. შ. ეს ყველაფერი მხოლოდ აზროვნების შემდგომი სპეციფიკაციებია. თუ აზროვნებას ამგვარად გავიგებთ, მაშინ ის სულ სხვა მიმართებით გამოჩნდება, ვიდრე მაშინ, როდესაც ვამბობთ: ჩვენ გვაქვს აზროვნების უნარი სხვა უნართა, ჭვრეტის, წარმოდგენის, სურვილისა და სხვა მისთანა უნართა შორის და გვერდით. თუ აზროვნებას განვიხილავთ როგორც ყოველი ბუნებრივისა და აგრეთვე ყოველი გონითის ჭეშმარიტ ზოგადს, მაშინ იგი ყველა ამათ ფარგლებს სცილდება და ყველაფრის საფუძველია. აზროვნების ასეთ გაგებას მისი ობიექტური მნიშვნელობით (როგორც Nus) ჩვენ შეგვიძლია უპირველეს ყოვლისა დაუკავშიროთ ის, თუ რა არის აზროვნება სუბიექტური აზრით. ჩვენ ჯერ ვამბობთ: ადამიანი მოაზროვნეა, — მაგრამ ამასთანავე ვამბობთ, რომ იგი არის მჭვრეტელი, მსურველი და ა. შ.. ადამიანი მოაზროვნე და ზოგადია, მაგრამ ის მოაზროვნე მხოლოდ იმიტომ არის, რომ ზოგადი მისთვის არსებობს. ცხოველიც აგრეთვე თ ა ვ ი ს  თ ა ვ ა დ  ზოგადია, მაგრამ ზოგადი როგორც ასეთი მ ი ს თ ვ ი ს  არ არსებობს, არამედ მისთვის არსებობს მხოლოდ და მხოლოდ ცალკეული. ცხოველი ხედავს მხოლოდ ცალკეულს, მაგ. თავის საკვებს, ამა თუ იმ ადამიანს და ა. შ. მაგრამ ყველაფერი ეს მისთვის მხოლოდ ცალკეულია. ასევე გრძნობად შეგრძნებასაც მუდამ მხოლოდ ცალკეულთან აქვს საქმე (ე ს  ტკივილი, ე ს  სასიამოვნო გემო და ა. შ.). ბუნება ვერ ცნობიერჰყოფს Nus-ს; პირველად მხოლოდ ადამიანი გააორებს თავის თავს ისე, რომ ის იყოს ზოგადი ზოგადისათვის. ეს უწინარეს ყოვლისა მაშინ ხდება, როდესაც ადამიანმა თავისი თავი იცის როგორც „მე". როდესაც ვამბობ „მე", მაშინ თავს ვგულისხმობ როგორც ამ ცალკეულს, სრულიად განსაზღვრულ პიროვნებას. მაგრამ ნამდვილად ამით ჩემს შესახებ განსაკუთრებულს არაფერს ვამბობ. „მე" არის აგრეთვე ყოველი სხვა და როდესაც ჩემს თავს აღვნიშნავ როგორც „მე"-ს, მართალია ჩემს თავს ვგულისხმობ როგორც ამ ცალკეულს, მაგრამ ამით ამავე დროს სრულიად ზოგადს გამოვთქვამ. „მე" არის წმინდა თავისთვის არსი, რომელშიც ყოველი კერძო, განსაკუთრებული უარყოფილია და მოხსნილი; „მე" არის ცნობიერების უკანასკნელი, მარტივი და წმინდა არსი. ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ: „მე" და აზროვნება ერთი და იგივეა, ანუ უფრო გარკვევით რომ ვთქვათ: „მე" არის აზროვნება როგორც მოაზროვნე. ის, რაც ჩემს ცნობიერებაში მაქვს, ის ჩემთვის არის. „მე" არის სიცარიელე, ყველაფრისა და ყოველივეს მიმღები, რომლისთვისაც ყველაფერი არსებობს და რომელიც ყველაფერს თავის თავში ინახავს. ყოველი ადამიანი „მე"-ს ღამეში ჩამარხულ წარმოდგენათა მთელი სამყაროა. ამრიგად, „მე" არის ზოგადი, რომელშიც ყოველი განსაკუთრებულისაგან მომხდარია აბსტრაქცია, მაგრამ რომელშიც ამავე დროს ყველაფერი დაფარული სახითაა. ამიტომ იგი არის არა წმინდა აბსტრაქტული ზოგადობა, არამედ ისეთი ზოგადობა, რომელიც ყველაფერს თავის თავში შეიცავს. უწინარეს ყოვლისა, სიტყვა „მე"-ს ვხმარობთ სრულიად ტრივიალურად, პირველად მხოლოდ ფილოსოფიური რეფლექსია ხდის მას განხილვის საგნად. „მე"-ში ჩვენს წინაშე სრულიად წმინდა

აზრია. ცხოველს არ შეუძლია თქვას: „მე“, — მხოლოდ ადამიანს შეუძლია მისი თქმა, იმიტომ, რომ იგი აზროვნებაა. „მე“-ში არის მრავალფეროვანი შინაგანი და გარეგანი შინაარსი, და იმის მიხედვით, თუ როგორია ეს შინაარსი, ჩვენ გრძნობადად ვჭვრეტთ, წარმოვიდგენთ, მოვიგონებთ და ა. შ. მაგრამ ყველაფერში არის „მე“ ანუ ყველაფერში არის აზროვნება. ამრიგად, ადამიანი ყოველთვის აზროვნებს, მაშინაც კი, როდესაც ის მხოლოდ ჭვრეტს; თუ ის რამეს განიხილავს, ყოველთვის განიხილავს როგორც ზოგადს, ერთეულს აფიქსირებს, გამოყოფს მას, ამით თავის ყურადღებას სხვას აარიდებს, განჭვრეტილს აიღებს როგორც აბსტრაქტულსა და ზოგადს, თუნდაც ის მხოლოდ ფორმალურად იყოს ზოგადი.

ჩვენს წარმოდგენებში ადგილი აქვს ორმაგ შემთხვევას, ან შ ი ნ ა ა რ ს ი ეკუთვნის აზრის სფეროს და ფ ო რ მ ა კი არა, ანდა, პირიქით, ფორმა ეკუთვნის აზრს, შინაარსი კი არა. როდესაც მე ვამბობ, მაგ.: მრისხანება, ვარდი, იმედი, ეს ყველაფერი ჩემთვის შეგრძნების მხრივ ცნობილია, მაგრამ ამ შინაარსს მე გამოვთქვამ ზოგადი სახით, აზრის ფორმით: მე მასში ბევრი კერძო, განსაკუთრებული რამ გამოვტოვე და ეს შინაარსი გამოვხატე მხოლოდ როგორც ზოგადი, მაგრამ შინაარსი მაინც გრძნობადი რჩება. პირიქით, როდესაც ღმერთს წარმოვიდგენ, მართალია, შინაარსი წმინდა აზრობრივია, მაგრამ ფორმა ჯერ კიდევ გრძნობადია და ისეთია, როგორც მას წინასწარ უშუალოდ ვნახულობ ჩემში. მაშასადამე, წარმოდგენებში შინაარსი არა მარტო გრძნობადია, როგორც მჭვრეტელობაში, არამედ შინაარსი ან გრძნობადია, მაგრამ ფორმა აზრს ეკუთვნის, ანდა პირიქით; პირველ შემთხვევაში მასალა მოცემულია და ფორმა აზრს ეკუთვნის, მეორე შემთხვევაში კი აზროვნება წყაროა შინაარსისა, მაგრამ ფორმით შინაარსი იქცევა მოცემულობად, რომელიც, ამრიგად, გონთან მიდის გარეგნულად.

დ ა ნ ა რ თ ი 2. ლოგიკაში საქმე გვაქვს წმინდა აზრთან, ანუ აზრის წმინდა განსაზღვრებებთან. აზრში ჩვეულებრივი გაგებით ჩვენ ყოველთვის წარმოვიდგენთ რაღაცას, რაც მხოლოდ წმინდა აზრი არაა, რადგან ჩვენ მასში ვგულისხმობთ რაღაც ნააზრევს, რომლის შინაარსი ემპირიული რამ არის. ლოგიკაში აზრები ისეა გაგებული, რომ მათ სხვა არავითარი შინაარსი არ გააჩნიათ, გარდა ისეთი შინაარსისა, რომლებიც თვითონ აზროვნებას ეკუთვნიან და აზროვნებისაგან არიან წარმოშობილი. ასე რომ, აზრები წ მ ი ნ დ ა აზრებია. ამრიგად, გონი წმინდად მხოლოდ თავის თავთან იმყოფება და ამით თავისუფალია, რადგან თავისუფლება სწორედ ისაა, რომ თავის სხვაში თავის თავთანვე იმყოფებოდეს, თავისი თავისაგან იყოს დამოკიდებული და თავისი თავის განმსაზღვრელი იყოს. ყველა მისწრაფებაში მე ვიწყებ რომელიმე სხვისაგან, ისეთისაგან, რომელიც ჩემთვის გარეგანი რამ არის. მაშინ ჩვენ აქ ვლაპარაკობთ დამოკიდებულების შესახებ. თავისუფლება მხოლოდ იქ არის, სადაც ჩემთვის არ არსებობს არავითარი სხვა, რაც თვით მე არ ვარ. ბუნებრივი ადამიანი, რომელიც მხოლოდ თავისი მისწრაფებებით განისაზღვრება, თავის თავთან არ არის: როგორც უნდა თავქეიფა და ჯიუტი იყოს, მისი სურვილისა და მოსაზრების შ ი ნ ა ა რ ს ი მაინც მისი საკუთარი არაა, და მისი თავისუფლებაც მხოლოდ ფ ო რ მ ა ლ უ რ ი ა. როდესაც მე ვაზროვნებ, ჩემს სუბიექტურ განსაკუთრებულობაზე უარს ვამბობ, საგანში ვიძირები, აზროვნებას საშუალებას ვაძლევ თავის ნებაზე იმოქმედოს, და მე ცუდად ვაზროვნებ, თუ ჩემდა თავად მას ჩემი რამ მივუმატე.

თუ ზემოთქმულის თანახმად ლოგიკას განვიხილავთ როგორც წ მ ი ნ დ ა აზრის განსაზღვრებათა სისტემას, მაშინ სხვა ფილოსოფიური მეცნიერებანი, ბუნების ფილოსოფია და გონის ფილოსოფია, პირიქით, წარმოადგენენ ერთგვარ გამოყენებით ლოგიკას, რადგან ეს უკანასკნელი მათი ცხოველმყოფელი სულია. მაშინ დანარჩენ მეცნიერებათა ინტერესს წარმოადგენს მხოლოდ ის, რომ ლოგიკური ფორმები ბუნებისა და გონის სახეებში შეიმეცნონ, იმ სახეებში, რომლებიც წმინდა აზროვნების ფორმების მხოლოდ განსაკუთრებული გამოხატვის ხერხები არიან. თუ, მაგალითად, ავიღებთ დ ა ს კ ვ ნ ა ს (არა ძველი, ფორმალური ლოგიკის მნიშვნელობით, არამედ მის ჭეშმარიტებაში), ის არის განსაზღვრა იმისა, რომ განსაკუთრებული წარმოადგენს საშუალო წევრს, რომელიც ზოგადისა და ერთეულის კიდურებს აკავშირებს. დასკვნის ეს ფორმა ყველა საგანთა ზოგადი ფორმაა. ყველა საგანი განსაკუთრებულია, რომლებიც ერთმანეთს უკავშირდებიან როგორც რომელიმე ზოგადი ერთეულს. მაგრამ მაშინ ბუნების უძლურებას თან ის მოსდევს, რომ ლოგიკური ფორმები წმინდად აღარ გამოიხატება. დასკვნის ასეთ უძლურ გამოხატულებას წარმოადგენს, მაგალითად, მაგნიტი, რომელიც თავის შუაგულში, თავის ინდიფერენტულ წერტილში, თავის პოლუსებს აკავშირებს, მაგრამ ეს პოლუსები თავიანთ განსხვავებულობაში მით მაინც უშუალოდ ერთი არიან. ფიზიკაშიც ზოგადს, არსებას ეცნობიან, და განსხვავება მხოლოდ ი ს ა ა, რომ ბუნების ფილოსოფიას მივყავართ ცნების ჭეშმარიტი ფორმების შეგნებამდე ბუნებრივ ნივთებში. მაშასადამე, ლოგიკა ყველა მეცნიერების ყოვლის

ცხოველმყოფელი გონია, ლოგიკის აზრის განსაზღვრებანი წმინდა გონები არიან; ისინი უშინაგანესი არიან, მაგრამ ამავე დროს ისინი მუდამ პირზე გვაკერია და ამიტომ სრულიად ნაცნობი რამ გვგონია. მაგრამ ამგვარი ნაცნობი ჩვეულებრივად ყველაზე უფრო უცნობია. ასე, მაგალითად, ა რ ს ი აზრის წმინდა განსაზღვრებაა; მაგრამ ჩვენ არასოდეს თავში აზრად არ მოგვდის ჩვენი განხილვის საგნად ვაქციოთ „ა რ ი ს“. ჩვეულებრივად ფიქრობენ, რომ აბსოლუტი შორს მიღმა უნდა იმყოფებოდესო, მაგრამ იგი სწორედ რომ სრულიად აწმყოფია, რომელსაც ჩვენ როგორც მოაზროვნენი მუდამ თან ვატარებთ და მუდამ ვხმარობთ, თუნდაც არა ცხადი შეგნებით. განსაკუთრებით ენაში დალექილია აზრის ამგვარი განსაზღვრანი და ამდენად ბავშვებისათვის გრამატიკის სწავლება იმით არის სასარგებლო, რომ იგი შეუგნებლად ყურადღებას მიაქცევინებს აზროვნების განსხვავებაზე.

ჩვეულებრივად ამბობენ, რომ ლოგიკას მხოლოდ ფ ო რ მ ე ბ თ ა ნ აქვს საქმე და თავისი შინაარსი რომელიმე სხვა წყაროდან უნდა აიღოსო. მაგრამ ლოგიკური აზრები არ წარმოადგენენ რაღაც „მ ხ ო ლ ო დ“-ს ყველა დანარჩენი შინაარსის მიმართ, პირიქით, მხოლოდ ყველა დანარჩენი შინაარსი არის ამ აზრების მიმართ რაღაც „მ ხ ო ლ ო დ“. ლოგიკური აზრები თავისთავად და თავისთვის არსებული საფუძველია ყველაფრისა. — განათლების ფრიად მაღალი დონე არის საჭირო იმისათვის, რომ ამგვარ წმინდა განსაზღვრებებზე ადამიანმა თავისი ინტერესი მიმართოს, მათს თავის თავად და თავისთვის განხილვას ის შემდგომი აზრიც აქვს, რომ ეს განსაზღვრებები ჩვენ თვით აზროვნებიდან გამოგვყავს და თვით მათგანვე დავინახავთ, ისინი ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ი არიან თუ არა. საქმე ასე კი არ ხდება, ჩვენ მათ ჯერ გარეგნულად ავიქვამდეთ და შემდეგ მათს განსაზღვრას ვახდენდეთ ან ვაჩვენებდეთ მათს ღირებულებასა და მნიშვნელობას, ვადარებთ რა იმას, რაც ჩვენს ცნობიერებაში გვხვდება მათ შესახებ. მაშინ ჩვენ დაკვირვებიდან და ცდიდან გამოვიდოდით და ვიტყოდით, მაგალითად: „ძ ა ლ ა ს“ ჩვენ ვხმარობთ აქა და აქ, ამისა და ამის აღსანიშნავად. ასეთ განსაზღვრებას მხოლოდ მაშინ ვუწოდებთ სწორს, თუ ის ეთანხმება იმას, რაც ჩვენს ჩვეულებრივს ცნობიერებაში მოიპოვება მისი საგნის შესახებ. მაგრამ ამნაირი წესით ცნება თავის თავად და თავისთვის კი არ განისაზღვრება, არამედ იმ წანამძღვარის მიხედვით, რომელიც ამ შემთხვევაში სისწორის კრიტერიუმს, მასშტაბს წარმოადგენს. ხოლო ასეთი მასშტაბით ჩვენ არ უნდა ვისარგებლოთ, არამედ თავის თავად ცოცხალ განსაზღვრებებს დამოუკიდებელი მოქმედების ნება უნდა მივცეთ. აზრის განსაზღვრებათა ჭეშმარიტების საკითხი ჩვეულებრივ ცნობიერებას უცნაურად უნდა ეჩვენოს, რადგან ისინი ჭეშმარიტებას, როგორც ჩანს, იძენენ მხოლოდ მოცემულ საგნებზე გამოყენებით და ამიტომ არავითარი აზრი არ ექნებოდა კითხვას მათი ჭეშმარიტების შესახებ ამ გამოყენების გარეშე. მაგრამ სწორედ ეს კითხვაა საყურადღებო. ამასთან, რასაკვირველია, უნდა ვიცოდეთ, თუ რა გავიგოთ ჭეშმარიტებად. ჩვეულებრივად ჭეშმარიტებას ვუწოდებთ საგნის თანხმობას ჩვენს წარმოდგენასთან. ამასთან წანამძღვარის სახით ამ დროს ჩვენ აღებული გვაქვს საგანი, რომელსაც უნდა შეესაბამებოდეს ჩვენი წარმოდგენა მის შესახებ. ფილოსოფიური აზრით კი, პირიქით, ჭეშმარიტება, საერთოდ აბსტრაქტულად გამოხატული, ამა თუ იმ შინაარსის თავის თავთან თანხმობას ეწოდება. მაშასადამე, ეს ჭეშმარიტების სრულიად სხვა მნიშვნელობაა, ვიდრე ზემოხსენებული. თუმცა ჭეშმარიტების ღრმა (ფილოსოფიური) მნიშვნელობა ნაწილობრივ ჩვეულებრივ სიტყვახმარებაშიც გვხვდება. ასე, მაგალითად, ვლაპარაკობთ ხოლმე ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ი მეგობრის შესახებ და ამ სიტყვაში ჩვენ გვესმის ისეთი ადამიანი, რომლის ქცევა-მოქმედებების წესი მეგობრობის ცნებას შეესაბამება; ასევე ამბობენ ხოლმე ხელოვნების ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ი ნაწარმოების შესახებ. არაჭეშმარიტს ამ შემთხვევაში უწოდებენ ცუდს, რომელიც თავის თავს არ შეესაბამება. ამ აზრით ცუდი სახელმწიფო არაჭეშმარიტი სახელმწიფოა და ცუდი და არაჭეშმარიტი საერთოდ ის წინააღმდეგობაა, რომელსაც ადგილი აქვს ამა თუ იმ საგნის განსაზღვრებასა ანუ ცნებასა და მის არსებობას შორის. ასეთი ცუდი საგნის შესახებ ჩვენ შეგვიძლია სწორი წარმოდგენა შევიდგინოთ, მაგრამ ამ წარმოდგენის შინაარსი თავის თავად მაინც არაჭეშმარიტია. ამგვარი სისწორენი, რომლებიც ამავე დროს არაჭეშმარიტნი არიან, ჩვენ შეგვიძლია თავში მრავლად გვქონდეს. — მხოლოდ ღმერთია ცნებისა და რეალობის ჭეშმარიტი თანხმობა; ყველა სასრული ნივთი კი თავის თავად არაჭეშმარიტია. მათ ცნებაც აქვთ და არსებობაც, მაგრამ ეს არსებობა მათს ცნებას არ შეესაბამება. ამიტომაც ისინი უნდა დაიღუპონ, რითაც სწორედ მათი ცნებისა და არსებობის შეუსაბამობა ცხადდება. ცხოველს როგორც ერთეულს თავისი ცნება თავის გვარში აქვს და გვარი ერთეულისაგან მისი სიკვდილით ითავისუფლებს თავს.

ჭეშმარიტების განხილვა იმ აზრით, რა აზრითაც აქ არის განმარტებული, როგორც თავის თავთან თანხმობა, ლოგიკურის ნამ-

დვილ ინტერესს შეადგენს. ჩვეულებრივ ცნობიერებაში აზრის განსაზღვრებების ჭეშმარიტების საკითხი სულ არ გვხვდება. ლოგიკის ამოცანა ასეც შეიძლება გამოითქვას, რომ მასში განიხილება აზრის განსაზღვრებები, რამდენადაც მათ იმის უნარი აქვთ, რომ ჭეშმარიტს ჩასწვდნენ. მაშასადამე, საკითხი ის არის, რომ გამოირკვეს, რომელია უსასრულოს ფორმები და რომელი სასრულის ფორმები. ჩვეულებრივს ცნობიერებაში აზრის სასრული განსაზღვრებებით სარგებლობის დროს არავითარი ეჭვი არ აღიძვრება და მათ პირდაპირ ეძლევათ მნიშვნელობა. მაგრამ ყოველგვარი ცთომილება იქიდან წარმოსდგება, რომ სასრული განსაზღვრებებით აზროვნებენ და მოქმედებენ.

დ ა ნ ა რ თ ი 3. ჭეშმარიტი სხვადასხვა წესით შეიძლება შევიმეცნოთ და შემეცნების ეს სხვადასხვა წესები უნდა განვიხილოთ როგორც მხოლოდ ფორმები. ასე, მაგალითად, ჭეშმარიტი, რასაკვირველია, შეიძლება ცდით შევიცნოთ, მაგრამ ეს ცდა მხოლოდ ერთი ფორმაა. ცდაში მთავარი ისაა, თუ როგორი ჭკუა-გონების მქონე ადამიანი მიდის სინამდვილესთან შესასწავლად. დიდი ჭკუა-გონების ადამიანი დიდ გამოცდილებას მიიღებს და მოვლენათა ჭრელ-ჭრელ თამაშში განსჭვრეტს იმას, რასაც მნიშვნელობა აქვს. იდეა ნამდვილია და თვალსაჩინოდ არსებობს მოვლენაში, და არა სადღაც მიღმა მხარეს და მოვლენათა უკან. დიდი გონების ადამიანი, მაგალითად, ისეთი, როგორიც გოეთეა, რომელიც ბუნებაში ან ისტორიაში იყურება, დიდ დაკვირვებებს ახდენს, გონივრულს განსჭვრეტს და გამოხატავს. შემდეგ, შეიძლება ჭეშმარიტი შევიცნოთ აგრეთვე რეფლექსიაშიც და აზრის მიმართებებით განვსაზღვროთ. მაგრამ შემეცნების ამ ორივე წესში ჭეშმარიტი თავის თავად და თავისთვის ჯერ კიდევ არ არის თავის ნამდვილ ფორმაში. შემეცნების ყველაზე უფრო სრულყოფილი წესი არის შემეცნება აზროვნების წმინდა ფორმაში. ადამიანი აქ სრულიად თავისუფლად მოქმედებს. საზოგადოდ ფილოსოფია ამტკიცებს, რომ აზროვნების ფორმა აბსოლუტურია და ჭეშმარიტება მასში ვლინდება ისე, როგორც არის ის თავის თავად და თავისთვის. ამის მტკიცებას, უპირველეს ყოვლისა, ის აზრი აქვს, ნაჩვენები იქნეს, რომ შემეცნების ეს სხვა ფორმები სასრული ფორმები არიან. მაღალმა, ანტიკურმა სკეპტიციზმმა ეს შეასრულა, როდესაც ყველა ზემოაღნიშნულ ფორმებზე გვიჩვენა, რომ ეს ფორმები წინააღმდეგობას შეიცავენ. მაგრამ როდესაც ეს სკეპტიციზმი გონების ფორმებსაც მიმართავს, მაშინ იგი გონების ფორმებს ჯერ სასრულ რაღაცას შეაპარებს,



რათა შემდეგ სასრულობაში დაიჭიროს ისინი. სასრული აზროვნების ყველა ფორმა შეგვხვდება ლოგიკური განვითარების მსვლელობაში და სწორედ ისე, როგორც გამოდიან ისინი აუცილებლობის თანახმად. აქ (შესავალში) ჩვენ ისინი, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მივიღოთ არამეცნიერული წესით როგორც მოცემული რამ. თვით ლოგიკური განხილვის მსვლელობაში ნაჩვენები იქნება ამ ფორმების არა მარტო უარყოფითი მხარე, არამედ მათი დადებითი მხარეც.

როდესაც შემეცნების სხვადასხვა ფორმებს ერთმანეთს შევადარებთ, შეიძლება ასე გვეჩვენოს, რომ პირველი ფორმა, უშუალო ცოდნის ფორმა ყველაზე უფრო შესაფერი, მშვენიერი და უმაღლესი ფორმაა. ამ ფორმაში ყველაფერი შედის, რასაც კი მორალური თვალსაზრისით უდანაშაულობა ეწოდება, შემდეგ, შედის რელიგიური გრძნობა, გულუბრყვილო მინდობილობა, სიყვარული, ერთგულება და ბუნებრივი რწმენა. დანარჩენი ორივე ფორმა, უპირველეს ყოვლისა, მარეფლექტირებელი შემეცნების ფორმა და შემდეგ კი აგრეთვე ფილოსოფიური შემეცნება ამ უშუალო ბუნებრივი ერთიანობის ფარგლებიდან გამოდიან. რაკი ეს თვისება ორივეს გააჩნია, მაშინ ჭეშმარიტების აზროვნებით წვდომის სურვილის ფორმა ადვილად შეიძლება ეჩვენოთ ზვიად ქედმაღლობად და სიამაყედ იმ ადამიანისა, რომელსაც სურს საკუთარი ძალით ჭეშმარიტების შემეცნება. როგორც საყოველთაო გათიშვის თვალსაზრისი, ეს თვალსაზრისი, რა თქმა უნდა, შეიძლება განხილული იქნეს როგორც ყოველგვარი უბედურებისა და ბოროტების წყარო, როგორც თავდაპირველი ბოროტმოქმედება, თავდაპირველი ცოდვა და ამის გამო შეიძლება ეგონოთ, რომ საჭიროა აზროვნებასა და შემეცნებაზე ხელის აღება, რათა უკან დავბრუნდეთ და შერიგებას მივაღწიოთ. ამასთან რაც შეეხება ბუნებრივი ერთიანობის მიტოვებას, გონის ეს საუცხოო გაორება თავის თავში ძველთაგანვე ხალხთა ცნობიერებისა და შეგნების საგანი იყო. ბუნებაში ამგვარი გაორება არ გვხვდება და ბუნებრივი ნივთები ცუდს და ბოროტს არაფერს აკეთებენ. ამ გაორების წარმოშობისა და მისი შედეგების ძველთაძველი წარმოდგენა გადმოცემულია მოსეს მითში ცოდვით დაცემის შესახებ. ამ მითის შინაარსი შეადგენს სარწმუნოების არსებითი მოძღვრების საფუძველს, ადამიანის ბუნებრივი ცოდვიანობისა და მისგან დახსნის, შველის აუცილებლობის საფუძველს. როგორც ჩანს, შეუფერებელი არ იქნება ცოდვით დაცემის მითი ლოგიკის დასაწყისში განვიხილოთ, რადგან ლოგიკას შემეცნებასთან აქვს საქმე, ხოლო ამ მითშიც სწორედ შემეცნებაზე, მის წარმოშობასა და მნიშვნელობაზეა ლაპარა-

კი. ფილოსოფიას არ უნდა ეშინოდეს რელიგიისა და ისეთი მდგომარეობა არ უნდა ეჭიროს, ვითომც იგი კმაყოფილი უნდა იყოს იმითაც, რომ რელიგია მას იწყნარებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ხელი უნდა ავიღოთ აგრეთვე იმ შეხედულებაზეც, ვითომც ამგვარი მითები და რელიგიური გადმოცემები უკვე დრომოჭმული ამბები იყოს, რადგან ისინი ათასეული წლების მანძილზე ხალხთა ღირსეული პატივისცემით სარგებლობენ.

თუ ახლა ცოდვით დაცემის მითს უფრო ახლოს განვიხილავთ, აღმოვაჩენთ, რომ მასში გამოხატულია, როგორც ზემოთ იყო შენიშნული, შემეცნების ზოგადი დამოკიდებულება გონითი ცხოვრების მიმართ. გონითი ცხოვრება თავის უშუალობაში ჯერ ვლინდება როგორც უდანაშაულობა და გულუბრყვილო მინდობილობა; მაგრამ გონის არსება სწორედ ის არის, რომ ეს უშუალო მდგომარეობა მოიხსნება, რადგან გონითი ცხოვრება ბუნებრივი ცხოვრებისაგან და, უფრო ზუსტად კი, ცხოველური (პირუტყვული) ცხოვრებისაგან იმით განსხვავდება, რომ ის თავის თავისთავად-ყოფნაში კი არ ჩერდება, არამედ თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს არის. გაორების ეს თვალსაზრისიც ასევე უნდა მოიხსნას და გონი თავისი თავის საშუალებით ერთიანობას დაუბრუნდეს. მაშინ ეს ერთიანობა გონითი ერთიანობაა და ამ უკუდაბრუნების პრინციპი თვით აზროვნებაშია. აზროვნებაა ის, რომელიც მას ჭრილობას აყენებს და ისევ აზროვნება ჰკურნავს მას. — ჩვენს მითში სწერია: რომ ადამ და ევა, პირველი ადამიანები, საერთოდ ადამიანი, ისეთ ბაღში იმყოფებოდნენ, რომელშიც იდგა ხე ცხოვრებისა და ხე ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა. მითი ღმერთზე ამბობს, რომ მან ადამიანებს აუკრძალა შემეცნების, ცნობადის ხიდან ხილი მოეწყვიტათ და შეეჭამათ; ხოლო ცხოვრების ხის შესახებ მეტი არაფერია ნათქვამი. მაშასადამე, ამით ის არის გამოთქმული, რომ ადამიანი არ უნდა მივიდეს შემეცნებამდე, არამედ უდანაშაულობის მდგომარეობაში უნდა დარჩესო. აგრეთვე სხვა ღრმა შეგნების მქონე ხალხებშიც ვნახულობთ ასეთ წარმოდგენას, რომ ადამიანის პირველი მდგომარეობა უდანაშაულობისა და ერთიანობის მდგომარეობა იყო. ამ წარმოდგენაში მართებული ის არის, რომ მართლაც შეუძლებელია შეჩერება ამ გაორებაზე, რომელშიც ჩვენ ვნახულობთ ყველაფერს, რაც კი ადამიანურია. მაგრამ, პირიქით, არაა მართალი, თითქოს უშუალო, ბუნებრივი ერთიანობაა სწორი და სამართლიანი. გონი მარტო უშუალო კი არ არის, არამედ არსებითად შეიცავს თავის თავში გაშუალების მომენტს. რასაკვირველია, ბავშვური უდანაშაულობა მიმზიდვე-



ლია და ამაღლებელი, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ის მოგვაგონებს იმას, რაც გონის მიერ შექმნილი უნდა იქნეს. ის ერთიანობა, რასაც ჩვენ ბავშვებში ვხედავთ, როგორც ბუნებრივს, გონის მუშაობისა და კულტურის შედეგი უნდა იყოს. — ქრისტე ამბობს: „უკეთუ არა ი ქ მ ნ ე თ ვითარცა ყრმანი“ და ა. შ., მაგრამ ამით ის არ არის თქმული, რომ ჩვენ ბავშვებად უნდა დავრჩეთ. — შემდეგ, ჩვენს მოსეს მითში ვნახულობთ, რომ ამ ერთიანობიდან გამოსვლის საბაბი ადამიანის გარედან გამოწვევა (გველის საშუალებით) იყო. მაგრამ სინამდვილეში წინააღმდეგობაში ჩავარდნა, შეგნების, ცნობიერების გაღვიძება თვით ადამიანშია და ეს ისტორია ყოველ ადამიანში მეორდება. გველი ღვთაებრიობას იმაში ხედავს, რომ ადამიანმა იცოდეს, თუ რა არის კარგი და რა არის ბოროტი და ამ ცოდნას ფაქტიურად ადამიანი იმით ეზიარება, რომ თავისი უშუალო ყოფიერების ერთიანობასთან კავშირი გასწყვიტა და აკრძალული ხილი იგემა. გაღვიძებული შეგნების პირველი რეფლექსია ის იყო, ადამიანებმა შეამჩნიეს, რომ ისინი ტიტვლები იყვნენ. ეს ძალიან გულუბრყვილო და ღრმა თვისებაა. სწორედ სირცხვილში მდგომარეობს ადამიანის გათიშვა მისი ბუნებრივი და გრძნობადი ყოფიერებისაგან. ცხოველები, რომელთაც ამ გათიშვისთვის არ მიუღწევიათ, ამიტომაც არიან უსირცხვილონი. სწორედ ადამიანის სირცხვილის გრძნობაში უნდა მოიძებნოს ტანსაცმელის სულიერი, გონითი და ზნეობრივი წყარო; უბრალო ფიზიკური საჭიროება კი, პირიქით, მხოლოდ მეორე ხარისხოვანი რამ არის. შემდეგ მოსდევს ეგრეთწოდებული წყევლა, რომლითაც ღმერთმა ადამიანი შეაჩვენა. ის, რაც ამ წყევლაში, შეჩვენებაში ხაზგასმულია, უმთავრესად ადამიანისა და ბუნების დაპირისპირებას ეხება. მამაკაცმა უნდა იშრომოს ოფლითა პირისა თავისათა, ხოლო დედაკაცმა მწუხარებით შვას შვილნი თვისნი. ახლა რაც შეეხება, კერძოდ, შრომას, ის არის როგორც გაორების შედეგი, ასევე ამ უკანასკნელის დაძლევა. ცხოველი უშუალოდ მზამზარეული სახით ჰპოვებს იმას, რაც მას თავისი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად სჭირდება; ადამიანი კი, პირიქით, თავისი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებელ საშუალებებს ისე ეპყრობა როგორც თვის მიერ შექმნილსა და ფორმირებულს. ამ გარეგან ამბებშიც ადამიანი თავის თავთან დამოკიდებულებაში იმყოფება. სამოთხიდან განდევნით მითი ჯერ კიდევ არ მთავრდება. შემდეგ კიდევ ნათქვამია: „თქუა ღმერთმან: აჰა, ადამ იქმნა ვითარცა ერთი ჩუენგანი, მეცნიერი კეთილისა და ბოროტისა“. შემეცნება აქ აღნიშნულია როგორც ღვთაებრივი და არა ისე, როგორც

ადრე იყო აღნიშნული, როგორც ისეთი რამ, რაც არ უნდა არსებულიყო. ამაშივეა აგრეთვე იმ ყბედობის უარყოფა, რომელიც ამბობს, რომ ფილოსოფია მხოლოდ გონის სასრულობას ეკუთვნისო; ფილოსოფია შემეცნებაა და პირველად მხოლოდ შემეცნებით განხორციელდა ადამიანის თავდაპირველი მოწოდება — იყოს ღმერთის ხატი და მსგავსი. — მაგრამ შემდეგ კიდევ თუ იქ სწერია, რომ ღმერთმა ადამიანი ედემის ბაღიდან განდევნა, რათა ცხოვრების ხიდანაც არ ეჭამა, ამით ის არის გამოთქმული, რომ ადამიანი თავისი ბუნებრივი მხრით, მართალია, სასრულოვანია და მოკვდავი, მაგრამ შემეცნებაში უსასრულოა.

ეკლესიის ცნობილი მოძღვრებაა, რომ ადამიანი ბუნებით ბოროტიაო და ეს ბუნებით ბოროტება აღნიშნულია როგორც პირველქმნილი მემკვიდრეობითი ცოდვა. მაგრამ ამასთან უნდა უარვყოთ ის გარეგანი წარმოდგენა, რომ პირველქმნილი მემკვიდრეობითი ცოდვის მიზეზი პირველ ადამიანთა მხოლოდ შემთხვევითი მოქმედება იყო. სინამდვილეში თვით გონის ცნებაშია ის, რომ ადამიანი ბუნებით ბოროტია და არც უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ ეს შეიძლებოდა სხვაგვარადაც ყოფილიყო. რამდენადაც ადამიანი ბუნებრივი არსებაა და იქცევა როგორც ბუნებრივი არსება, ამდენად ეს ისეთი დამოკიდებულებაა, რაც არ უნდა იყოს. გონი თავისუფალი უნდა იყოს, და ის, რაც არის იგი, თავისი თავის წყალობით უნდა იყოს. ბუნება ადამიანისათვის მხოლოდ გამოსავალი პუნქტია, რომელიც მან უნდა გარდაქმნას. ეკლესიის ღრმა მოძღვრებას პირველქმნილი მემკვიდრეობითი ცოდვის შესახებ უპირისპირდება თანამედროვე განმანათლებლობის მოძღვრება, რომ ადამიანი ბუნებით კეთილი არის და, ამრიგად, ამ ბუნების ერთგული უნდა დარჩესო. ადამიანის გამოსვლა თავისი ბუნებრივი ყოფიერებიდან წარმოადგენს მისი, როგორც თვითცნობიერი არსების განსხვავებას გარე სამყაროსაგან. მაგრამ გათიშვის ეს თვალსაზრისიც, რომელიც გონის ცნებას ეკუთვნის, არაა ის საფეხური, რომელზეც ადამიანი უნდა დარჩეს. გაორების ამ თვალსაზრისზე აქვს ადგილი აზროვნებისა და ნებელობის მთელ სასრულობას. ადამიანი აქ მიზნებს თვითონ ისახავს და თავისი მოქმედების მასალასაც თავისი თავიდან იღებს. რაკი ადამიანს ეს მიზნები უმაღლეს მწვერვალამდე, უკიდურესობამდე მიჰყავს, მხოლოდ თავისი თავი იცის და მხოლოდ თავისი თავი სურს თავის განსაკუთრებულობაში ზოგადის გამოდევნით, ამდენად ის ბოროტია და ეს ბოროტება მისი სუბიექტურობაა. აქ ჩვენ პირველი შეხედვით ორმაგი ბოროტება გვაქვს; მაგრამ სინამდვილეში ორივე



[ე]რთია. რამდენადაც ადამიანი გონია, იმდენად ის ბუნებრივი არსება აღარაა; მაგრამ რამდენადაც ის იქცევა როგორც ბუნებრივი არსება და გულისთქმათა მიზნებს მისდევს, ამდენად მას *სურს* ბოროტი. მაშასადამე, ადამიანთა ბუნებრივი ბოროტება ისეთი არაა, როგორც ცხოველთა ბუნებრივი ყოფა. უფრო ზუსტად, ბუნებრიობის განმსაზღვრელი ნიშანი ისაა, რომ ბუნებრივი ადამიანი ცალკეული არსებაა როგორც ასეთი, რადგან ბუნება საერთოდ განცალკევებულობის, განმხოლოებულობის ბორკილებში იმყოფება. ამრიგად, რამდენადაც ადამიანს სურს თავისი ბუნებრიობა, ამდენად მას განცალკევება, განმხოლოებულობა [განკერძოება] სურს. ამ ბუნებრივი განცალკევების სფეროში შემავალი მოქმედების, — გულისთქმებით, მისწრაფებებითა და მიდრეკილებებით ნაკარნახები მოქმედების წინააღმდეგ, რასაკვირველია, გამოდის აგრეთვე კანონიც ანუ საყოველთაო ზოგადი განსაზღვრება. ეს კანონი შეიძლება გარეგანი ძალა იყოს ან ღვთაებრივი ავტორიტეტის ფორმა გააჩნდეს. ადამიანი კანონის მონობაში იმყოფება, სანამ ის თავის ბუნებრივ დამოკიდებულებაში რჩება. თავის მიდრეკილებებსა და გრძნობებში, მართალია, ადამიანს გააჩნია აგრეთვე ეგოისტური განცალკევების ფარგლებიდან გამავალი კეთილმსურველი, სოციალური მიდრეკილებები, თანაგრძნობა, სიბრალული, სიყვარული და ა. შ., მაგრამ რამდენადაც ეს მიდრეკილებები უშუალონი არიან, ამდენად მათ თავის თავად ზოგად შინაარსს ჯერ კიდევ სუბიექტურობის ფორმა აქვს; ეგოიზმსა და შემთხვევითობას აქ ყოველთვის აქვს გასაქანი.

## § 25.

გამოთქმა „*ობიექტური აზრები*“ გამოხატავს *ჭეშმარიტებას*, რომელიც ფილოსოფიის აბსოლუტური *საგანი* უნდა იყოს და არა მარტო *მიზანი*. მაგრამ ეს გამოთქმა საერთოდ მაშინვე ამჟღავნებს დაპირისპირებას და სახელდობრ იმ დაპირისპირებას, რომლის განსაზღვრისა და მნიშვნელობის ირგვლივ ტრიალებს ჩვენი დროის ფილოსოფიური თვალსაზრისის ინტერესი, *ჭეშმარიტების* საკითხი და მისი შემეცნება. თუ აზრის განსაზღვრებები მყარი დაპირისპირებით არის შეპყრობილი, ე. ი. მხოლოდ *სასრული* ბუნების არის, მაშინ ისინი არ შეესაბამებიან ჭეშმარიტებას, რომელიც თავისთავად და თავისთვის აბსოლუტურია, მაშინ ჭეშმარიტება აზროვნებაში ვერ

შევა. აზროვნებას, რომელიც მხოლოდ სასრულ განსაზღვრებებს წარმოშობს და სასრულ განსაზღვრებებში მოძრაობს, *განსჯა* ეწოდება (სიტყვის ზუსტი გაგებით). უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, აზრის განსაზღვრებების *სასრულობა* ორგვარად უნდა გავიგოთ: ერთი სასრულობა ეს ისაა, რომ აზრის განსაზღვრებები *მხოლოდ სუბიექტურნი* არიან და ობიექტურში მუდმივი დაპირისპირება აქვთ, მეორე სასრულობა კი ისაა, რომ აზრის განსაზღვრებები როგორც საერთოდ *შეზღუდული შინაარსის მქონენი* ერთმანეთის მიმართ დაპირისპირებულად რჩებიან, მით უმეტეს დაპირისპირებულად რჩებიან აბსოლუტის მიმართ. — ახლა უნდა განვიხილოთ *ობიექტურობასთან აზროვნების დამოკიდებულების* სხვადასხვა თვალსაზრისები. ეს განხილვა შეიძლება შესავლის სახით გამოვიყენოთ იმისათვის, რომ განვმარტოთ და გამოვიყვანოთ ის მნიშვნელობა და თვალსაზრისი, რომელიც აქ ლოგიკას ეძლევა.

*შენიშვნა.* ჩემს „*გონის ფენომენოლოგიაში*“, რომელიც ამის გამო გამოცემის დროს აღნიშნული იყო როგორც მეცნიერების სისტემის პირველი ნაწილი, მივიღეთ გადმოცემის ასეთი წესი: დავიწყეთ გონის პირველი, უმარტივესი მოვლენით, *უშუალო ცნობიერებით* და მისი დიალექტიკა განვავითარეთ ფილოსოფიური მეცნიერების თვალსაზრისამდე, რომლის აუცილებლობა ამ წინსვლით დამტკიცდება. მაგრამ ამისათვის მარტივი ცნობიერების ამ ფორმალურ ელემენტზე შეჩერება არ შეიძლებოდა, რადგან ფილოსოფიური ცოდნის თვალსაზრისი ამავე დროს ყველაზე უფრო შინაარსიანი და ყველაზე უფრო კონკრეტულია თავის თავში; გამოდიოდა რა წინა საფეხურებიდან როგორც შედეგი, მას [ე. ი. ფილოსოფიური ცოდნის თვალსაზრისს] თავის წანამძღვრად ჰქონდა აგრეთვე ცნობიერების კონკრეტული სახეები, როგორც, მაგალითად, მორალი, ზნეობა, ხელოვნება, რელიგია. *შინაარსის* განვითარება, ფილოსოფიური მეცნიერების განსაკუთრებულ ნაწილთა საგნების განვითარება, ამიტომ შედის ამავე დროს ცნობიერების იმ განვითარებაში, რომელიც პირველი შეხედვით შეზღუდულად მხოლოდ ფორმალურის მხრივ გვეჩვენება; ეს განვითარება, ასე ვთქვათ, ცნობიერების ზურგს უკან უნდა ხდებოდეს, რამდენადაც შინაარსი ცნობიერებას ისე ეფარდება როგორც *თავის თავად* არსებული. ამის გამო დალაგება, გადმოცემა რთულდება, ირევა, და ის, რაც კონკრეტულ ნაწილებს



ეკუთვნის, ნაწილობრივ უკვე შესავალშიც შედის. — აქ წამოწყებულ განხილვას კიდევ უფრო მეტი უხერხულობა გააჩნია, რადგან იგი შეიძლება მხოლოდ ისტორიული და განსჯითი იყოს; მაგრამ მან უმთავრესად ხელი უნდა შეუწყოს იმის გაგებას, რომ ის საკითხები, რომლებსაც ჩვენ ვსვამთ წარმოდგენაში *შემეცნების* ბუნების, *რწმენის* და სხვათა შესახებ, და რომლებიც სრულიად *კონკრეტულად* მიგვაჩნია, სინამდვილეში აზრის მარტივ განსაზღვრებებს წარმოადგენენ და მხოლოდ ლოგიკაში ჰპოვებენ თავიანთ ჭეშმარიტ გადაწყვეტას.

## A

### აზრის პირველი დამოკიდებულება ობიექტურობასთან

### § 26

აზრის პირველი დამოკიდებულება ობიექტურობასთან არის აზროვნების გულუბრყვილო წესი, რომელსაც ჯერ კიდევ არა აქვს შეგნებული, რომ აზროვნებას თავის თავში და თავის თავის წინააღმდეგ ახასიათებს დაპირისპირება, და რომელიც იმ *რწმენას* შეიცავს, რომ *გააზრების* საშუალებით *ჭეშმარიტება შეიმეცნება* და იგი ცნობიერების წინაშე გამოამჟღავნებს იმას, რასაც ობიექტები ჭეშმარიტად წარმოადგენენ. ამ რწმენით გამსჭვალული აზროვნება პირდაპირ საგნებთან მიდის, აღადგენს შეგრძნებათა და მჭვრეტელობათა შინაარსს, აქცევს მას აზრის შინაარსად და ამ შინაარსით კმაყოფილდება, მასში ხედავს ჭეშმარიტებას. ყველა დაწყებითი ფილოსოფია, ყველა მეცნიერება, ცნობიერების თვით ყოველდღიური მოქმედება და მისწრაფება ამ რწმენით ცოცხლობს.

### § 27.

იმის გამო, რომ ამ აზროვნებას შეგნებული არა აქვს თავის თავში არსებული დაპირისპირება, მას *შეუძლია* თავისი შინაარსის მიხედვით იყოს ნამდვილი *სპეკულატური* ფილოსოფოსობა, ასევე შეუძლია აზრის *სასრულ* განსაზღვრებებში, ე. ი. ჯერ კიდევ *გადაუწყვეტელ* დაპირისპირებაში დარჩეს. აქ, შესავალში ჩვენ შეიძლება გვაინტერესებდეს მხოლოდ აზროვნების ამ მდგომარეობის განხილვა მისი საზღვრის მიხედვით, ამიტომ პირ-

ველყოვლისა ამ უკანასკნელი სახის *ფილოსოფოსობით* უნდა დავიწყოთ. ასეთი, თავისი ყველაზე უფრო გარკვეული ფორმით, ჩვენთვის ყველაზე უფრო ახლო მყოფი მოძღვრება იყო *უწინდელი მეტაფიზიკა*, იმ სახით, რა სახითაც ის ჩვენში კანტის ფილოსოფიამდე არსებობდა. მაგრამ ეს მეტაფიზიკა მხოლოდ ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით წარმოადგენს *უწინდელს* და წარსულს; თავის თავად კი საერთოდ ის ყოველთვის არსებობდა, ვინაიდან ის გონების საგნებზე მხოლოდ *წმინდა განსჯითი შეხედულებაა*. ამიტომ მისი მანერისა და მისი მთავარი შინაარსის დაწვრილებით განხილვა ჩვენთვის ამავე დროს უახლოეს და არსებით ინტერესს წარმოადგენს.

§ 28.

ეს მეცნიერება [ე. ი. უწინდელი მეტაფიზიკა] აზრის განსაზღვრებებს განიხილავდა როგორც *ნივთთა ძირითად განსაზღვრებებს*; ის გვიანდელ კრიტიკულ ფილოსოფიაზე უფრო მაღლა იდგა იმ წანამძღვრით, რომ ის, *რაც არსებობს*, *გააზრების* წყალობით შეიცნობა ისე, როგორც არის ის *თავისთავად*. მაგრამ 1) ამ განსაზღვრებებს იგი იღებდა მათს აბსტრაქციაში როგორც თავის თავად ღირებულებისა და უნარის მქონეთ იმისათვის, რომ *ჭეშმარიტის პრედიკატები* ყოფილიყვნენ. ის მეტაფიზიკა საერთოდ გულისხმობდა, რომ აბსოლუტურის შემეცნება *მისთვის პრედიკატთა მიწერის* საშუალებით შეიძლება მოხდესო და არ იკვლევდა არც განსჯის განსაზღვრებებს მათთვის დამახასიათებელი შინაარსითა და ღირებულებით, და არც აგრეთვე იმ ფორმას, რომელიც აბსოლუტურს პრედიკატთა მიწერის საშუალებით განსაზღვრავს.

*შენიშვნა*. ასეთი პრედიკატები არიან, მაგალითად, *მყოფობა*, *მუნარსი* (Dasein), როგორც შემდეგ წინადადებაში: *ღმერთს აქვს მყოფობა*; *სასრულობა* ან *უსასრულობა*, საკითხში, სამყარო სასრულია თუ უსასრულო; *მარტივი*, *შედგენილი* [*რთული*] მსჯელობაში: სული არის *მარტივი*; — შემდეგ, ნივთი *ერთიანია*, *მთლიანია* და ა. შ.; არ იყო გამოკვლეული, ეს პრედიკატები თავის თავად რაიმე ჭეშმარიტს წარმოადგენენ თუ არა, არ იყო გამოკვლეული აგრეთვე არც ის, შეიძლება თუ არა მსჯელობის ფორმა იყოს ჭეშმარიტების ფორმა.



*დანართი*. ძველი მეტაფიზიკის წანამძღვარი გულუბრყვილო რწმენის წანამძღვარი იყო საერთოდ, რომლის თანახმად აზროვნება ნივთებს შეიმეცნებს ისე, როგორც არიან ისინი *თავისთავად* და ნივთები მხოლოდ განააზრების სახით არიან ის, რაც ჭეშმარიტად არიან. ადამიანის გული და ბუნება მუდმივ გარდაქმნადი პროტეუსია და მაშინვე იბადება აზრი, რომ ნივთები თავისთავად ისეთი არ არიან, როგორც უშუალოდ წარმოგვიდგებიან. ძველი მეტაფიზიკის აქ მოხსენებული თვალსაზრისი საწინააღმდეგოა იმ თვალსაზრისისა, რომელიც შედეგის სახით მიიღო კრიტიკულმა ფილოსოფიამ. შეიძლება ითქვას, რომ ამ შედეგის თანახმად ადამიანი იძულებულია მხოლოდ ბზითა და ჩენჩოებით დაკმაყოფილდეს.

ახლა რაც შეეხება კერძოდ იმ ძველი მეტაფიზიკის მეთოდს, ამაზე უნდა შევნიშნოთ, რომ იგი უბრალო *განსჯითი* აზროვნების ფარგლებს არ გასცილებია. ის აზრის აბსტრაქტულ განსაზღვრებებს უშუალოდ იღებდა და აღიარებდა, რომ ისინი ჭეშმარიტის პრედიკატები არიანო. როდესაც ლაპარაკია აზროვნებაზე, მაშინ უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან *სასრული*, მხოლოდ *განსჯითი* აზროვნება და *უსასრულო*, *გონებითი* აზროვნება. აზრის განსაზღვრებები ისე, როგორც ჩვენ მათ უშუალოდ წინასწარ ვნახულობთ განცალკევებულად, *სასრული* განსაზღვრებები არიან. მაგრამ ჭეშმარიტი თავის თავში უსასრულოა, რომლის სასრულით გამოხატვა და ცნობიერქმნა არ შეიძლება. გამოთქმა „უსასრულო აზროვნება“ შეიძლება თვალში გვეცეს, უცნაურად გვეჩვენოს, თუ დავადგებით უახლესი დროის იმ წარმოდგენას, თითქოს აზროვნება მუდამ შეზღუდული იყოს. მაგრამ სინამდვილეში აზროვნება თავისი არსების თანახმად თავის თავში უსასრულოა. თუ ფორმალურად გამოვთქვამთ, სასრული ეწოდება იმას, რასაც დასასრული აქვს, იმას, რაც არის, მაგრამ რაც არსებობას წყვეტს იქ, სადაც თავის სხვას ეხება და ამრიგად ამ უკანასკნელით შეიზღუდება, საზღვარი დაედება. მაშასადამე, სასრული თავის სხვასთან მიმართებაში მდგომარეობს; ეს სხვა მისი უარყოფაა და მის საზღვარს წარმოადგენს. მაგრამ აზროვნება თავის თავთან იმყოფება, თავის თავთან მიმართებაშია და თავის საგნად თავისივე თავი აქვს. როდესაც საგნად აზრი მაქვს, მაშინ მე თვით ჩემს თავთან ვიმყოფები. „მე“, აზროვნება, ამის თანახმად, უსასრულოა, იმიტომ რომ აზროვნებაში მას ისეთ საგანთან აქვს დამოკიდებულება, რომელიც თვით ის არის. საგანი საერთოდ არის სხვა, უარყოფითი რაღაც ჩემდამი. თუ აზროვნება აზროვნებს თავის თავს, მაშინ მას ისე-

თი საგანი აქვს, რომელიც იმავე დროს საგანი არაა, ე. ი. მოხსნილია, იდეელურია. აზროვნებას როგორც ასეთს, მაშასადამე, თავის სიწმინდეში არავითარი ზღუდე არა აქვს თავის თავში. აზროვნება მხოლოდ იმდენად არის სასრული, რამდენადაც შეზღუდულ განსაზღვრებებზე რჩება, რომელთაც საბოლოო რაღაცად თვლის. პირიქით, უსასრულო ანუ სპეკულატური აზროვნებაც სწორედ ასევე განსაზღვრავს, მაგრამ რომ განსაზღვრავს, რომ ზღუდავს, კვლავად ხსნის ამ ნაკლოვანებას. უსასრულობა არ უნდა იქნეს გაგებული ისე, როგორც ჩვეულებრივ წარმოდგენაში, როგორც ყოველგვარ ფარგლებს გარეთ აბსტრაქტული მუდმივი გასვლა, არამედ გაგებული უნდა იქნეს უბრალოდ ისე, როგორც ზემოთ განვმარტეთ.

ძველი მეტაფიზიკის აზროვნება ს ა ს რ უ ლ ი აზროვნება იყო, რადგან ეს მეტაფიზიკა აზრის ისეთ განსაზღვრებებში მოძრაობდა, რომელთა ზღუდე ისეთ მყარ რაღაცად მიაჩნდა, რომლის უარყოფა, თავის მხრივ, აღარ შეიძლებოდა. ასე, მაგალითად, კითხულობდნენ: გააჩნია თუ არა ღმერთს მ უ ნ ა რ ს ი? და მ უ ნ ა რ ს ს ამასთან განიხილავდნენ როგორც წმინდა დადებით რამეს, როგორც უკანასკნელ და უპირატეს, დიდებულ რამეს. მაგრამ ჩვენ შემდეგ დავინახავთ, რომ მუნარსი არავითარ შემთხვევაში არ არის მხოლოდ დადებითი რამ, არამედ ისეთი განსაზღვრებაა, რომელიც იდეისათვის ძალიან დაბალია, ხოლო ღმერთისთვის ღირსი არაა. — შემდეგ ისმებოდა საკითხი აგრეთვე სამყაროს სასრულობისა და უსასრულობის შესახებ. აქ უსასრულობა მტკიცედ უპირისპირდება სასრულობას, მაგრამ მაინც ადვილად შეიძლება დავინახოთ, რომ თუ ეს ორი განსაზღვრება ერთმანეთს უპირისპირდება, მაშინ უსასრულობა, რომელიც მთლიანს უნდა წარმოადგენდეს, ვლინდება როგორც მხოლოდ ე რ თ ი მხარე და სასრულით არის ზღვარდებული. მაგრამ ზღვარდებული უსასრულობა თავად მხოლოდ სასრულია. ამავე აზრით კითხულობდნენ: მარტივია სული თუ რთული? მაშასადამე, სიმარტივეც ისეთ საბოლოო განსაზღვრებად ითვლებოდა, რომლის საშუალებით ჭეშმარიტის წვდომა შეიძლება. მაგრამ სიმარტივეც ისეთი ღარიბი აბსტრაქტული და ცალმხრივი განსაზღვრებაა, როგორც მუნარსი, ისეთი განსაზღვრებაა, რომლის შესახებაც ჩვენ უფრო გვიან დავინახავთ, რომ მას, როგორც თვით არაჭეშმარიტს, არ აქვს უნარი ჭეშმარიტს მისწვდეს. თუ სული განხილული იქნა როგორც მხოლოდ მარტივი, მაშინ ის ამგვარი აბსტრაქციით განისაზღვრება როგორც ცალმხრივი და სასრული.



მაშასადამე, ძველ მეტაფიზიკას იმის ინტერესი ჰქონდა, რომ გაეგო ზემოხსენებული სახის პრედიკატები მიეწერება თუ არა მის საგნებს. მაგრამ ეს პრედიკატები შეზღუდული განსჯითი განსაზღვრებებია, რომლებიც მხოლოდ ზღუდეს, საზღვარს გამოხატავენ და არა ჭეშმარიტს. ამასთან, განსაკუთრებით უნდა შევნიშნოთ, რომ ძველი მეტაფიზიკის მეთოდი იმით გამოიხატებოდა, რომ იგი შესამეცნებელ საგანს, მაგ. ღმერთს, პრედიკატებს მ ი ა წ ე რ დ ა. მაგრამ ეს გარეგანი რეფლექსიაა საგნის შესახებ, რადგან განსაზღვრებები (პრედიკატები) ჩემს წარმოდგენაში მზამზარეულადაა და საგანს მხოლოდ გარეგნულად მიეწერება. წინააღმდეგ ამისა, საგნის ჭეშმარიტი შემეცნება ი მ გ ვ ა რ ი უნდა იყოს, რომ მან თავისი თავი თვითონვე უნდა განსაზღვროს და არა ისე, რომ თავისი პრედიკატები გარედან მიიღოს. მაგრამ თუ პრედიცირების ხერხს მივმართეთ, მაშინ გონი გრძნობს, რომ ასეთი პრედიკატებით საგანი არ ამოიწურება. ამიტომაც აღმოსავლეთის მოაზროვნენი ამ თვალსაზრისით სრულიად სამართლიანად უწოდებენ ღმერთს მრავალსახელიანს, უსასრულო სახელიანს. სული არ კმაყოფილდება არც ერთი იმ სასრული განსაზღვრებით და ამიტომ აღმოსავლური შემეცნებაც სწორედ ამგვარ პრედიკატთა დაუღლელ გამოძებნაში მდგომარეობს. სასრული ნივთების შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, უეჭველია, რომ ეს ნივთები სასრული პრედიკატებით უნდა განისაზღვრონ და აქ განსჯა თავისი მოქმედებით თავის ადგილზე იმყოფება. იგი [ე. ი. განსჯა,], რომელიც თვითონაც სასრულია, მხოლოდ სასრულის ბუნებას შეიმეცნებს. მაგალითად, თუ მე რაიმე მოქმედებას ქ უ რ დ ო ბ ა ს ვუწოდებ, ამით ის თავისი არსებითი შინაარსის მიხედვითაა განსაზღვრული და ამის ცოდნაც საკმარისია მოსამართლისათვის. სწორედ ასევე ეფარდებიან ერთმანეთს სასრული ნივთები, როგორც მ ი ზ ე ზ ი და მ ო ქ მ ე დ ე ბ ა, როგორც ძ ა ლ ა და გ ა მ ო მ ჟ ღ ა ვ ნ ე ბ ა და როდესაც ისინი ამ განსაზღვრებათა მიხედვით შეიმეცნება, მაშინ ისინი მათი სასრულობის მიხედვით შეიცნობა. მაგრამ გონების საგნები ასეთი სასრული პრედიკატებით არ განისაზღვრება და ამის გაკეთების ცდა ძველი მეტაფიზიკის ნაკლს წარმოადგენდა.

§ 29.

ამგვარი პრედიკატები თავის თავად შ ე ზ ღ უ დ უ ლ ი შინაარსის მქონენი არიან, თავს იჩენენ როგორც (ღმერთის, ბუნების, გონის და სხვათა შესახებ) წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ი ს ს ი ს ა ვ ს ი ს შეუ-

საბამო. ამ სისავსეს ისინი ვერასგზით ვერ ამოსწურავენ. შემდე თუმცა ისინი ერთმანეთთან იმით არიან დაკავშირებული, რომ ერ თი სუბიექტის პრედიკატებს წარმოადგენენ, მაგრამ თავიანთი ში- ნაარსით ერთმანეთისაგან განსხვავებული არიან, რადგან ისინი მი- ღებული არიან გარედან როგორც ურთიერთ დაპირისპირებულნი.

შენიშვნა. აღმოსავლეთის მოაზროვნენი პირველი ნაკ- ლის აცილებას, მაგალითად, ღმერთის განსაზღვრებაში ცდილობ- დნენ მრავალი სახელებით, რომელთაც ისინი მას მიაწერდ- ნენ; მაგრამ ეს სახელებიც ამავე დროს უსასრულოდ ბევრი უნდა ყოფილიყო.

§ 30.

2) თუმცა ამ მეტაფიზიკის საგნები ტოტალობანი იყო, რომლებიც თავისთავად და თავისთვის ეკუთვნიან გონებას, თავის თავში კონკრეტული ზოგადის აზროვნებას, — სული, სამყარო, ღმერთი, — მაგრამ მეტაფიზიკა მათ იღებდა წარმოდგენიდან და საფუძვლად უდებდა მათ როგორც მზამზარეულად მოცემულ სუბიექტებს მათ- ზე განსჯის განსაზღვრებათა გამოყენების დროს, და მხოლოდ იმ წარმოდგენაში ხედავდა იმის მასშტაბს, საზომს, პრედი- კატები შესაფერისი და საკმარისი იყვნენ თუ არა.

§ 31.

პირველი შეხედვით გვგონებათ, რომ წარმოდგენები სულსა, სამყაროსა და ღმერთზე აზროვნებას მტკიცე დასაყრდენს ანიჭებენ. მაგრამ გარდა იმისა, რომ მათში განსაკუთრებული სუბიექ- ტურობის ხასიათი არის შერეული და ამიტომ მათ შეიძლება ფრიად სხვადასხვანაირი მნიშვნელობა ჰქონდეთ, მხოლოდ აზროვნების საშუალებით უნდა მიიღონ მათ მტკიცე განსაზღვრება. მას ყოველი წინადადება გამოხატავს, რადგან მხოლოდ მასში უნდა აღნიშ- ნოს პრედიკატმა (ე. ი. ფილოსოფიაში — აზრის განსაზ- ღვრებამ), თუ რა არის სუბიექტი, ე. ი. საწყისი წარმოდგენა.

შენიშვნა. წინადადებაში: ღმერთი არის მარადი და ა. შ. ვიწყებთ წარმოდგენით: ღმერთი, მაგრამ ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვიცით, თუ რა არის იგი. მხოლოდ პრედიკატი გამოხატავს,



თუ რა არის ის. ამის გამო ლოგიკურში, სადაც შინაარსი მთლია- ნად მხოლოდ აზრის ფორმაში განისაზღვრება, არა თუ ზედმეტია ამ განსაზღვრებების გადაქცევა იმ წინადადებათა პრედიკატებად, რომელთა სუბიექტი ღმერთი ან უფრო გაურკვეველი აბსო- ლუტი იქნებოდა, არამედ მავნებელიც იქნებოდა, რადგან იგი მო- გვაგონებს სულ სხვა მასშტაბს, ვიდრე თვით აზრის ბუნებაა. გარდა ამისა, წინადადების ფორმა, ანუ უფრო გარკვევით, მსჯელობის ფორმა შეუფერებელია კონკრეტულისა და სპეკულატურის გამო- სახატავად — ჭეშმარიტი კი კონკრეტულია; მსჯელობა თავისი ფორ- მის წყალობით ცალმხრივია და ამდენად ყალბია.

დანართი. ეს მეტაფიზიკა არ იყო თავისუფალი და ობიექ- ტური აზროვნება; ვინაიდან ობიექტს საშუალებას არ აძლევდა თვით თავისი თავიდან თავისუფლად განსაზღვრულიყო, არამედ მას მზამზარეულად გულისხმობდა. — რაც შეეხება თავისუფალ აზ- როვნებას, ბერძნული ფილოსოფია თავისუფლად აზროვნებდა, სქოლასტიკა კი არა, ვინაიდან ეს უკანასკნელი თავის შინაარსს მოცე- მულად და სახელდობრ ეკლესიისაგან მოცემულად სთვლიდა. ჩვენ, თანამედროვენი მთელი ჩვენი განათლების წყალობით ნაზიარები ვართ იმ წარმოდგენებს, რომელთა გადალახვა ჩვენთვის უაღრესად ძნელია, რადგან ამ წარმოდგენებს ულრმესი შინაარსი აქვთ. ანტი- კურ ფილოსოფოსთა სახით ჩვენ უნდა წარმოვიდგინოთ ისეთი ადა- მიანები, რომლებიც მთლიანად გრძნობადი მჭვრეტელობის ნიადაგ- ზე დგანან და სხვა არავითარი წანამძღვრები არ გააჩნიათ, გარდა ზემოთ ცისა და ირგვლივ დედამიწისა, რადგან მითოლოგიური წარ- მოდგენები განზე იქნა გადაგდებული. აზრი ამ ნივთიერ გარემოში თავისუფალია და თავის თავშია უკუქცეული, თავისუფალია ყოველ- გვარი მასალისაგან და წმინდა სახით იმყოფება თავის თავთან. ეს წმინდა თავისთავთან ყოფნა თავისუფალი აზროვნების დამახასიათე- ბელი თვისებაა, დამახასიათებელია გაშლილ ზღვაში შეცურვისა, სადაც არაფერია არც ჩვენს ქვემოთ და არც ჩვენს ზემოთ და მარ- ტოდმარტო ჩვენს თავთან ვიმყოფებით.

§ 32.

3) ეს მეტაფიზიკა დოგმატიზმად იქცა, რადგან მას სას- რული განსაზღვრებების ბუნებისდა თანახმად უნდა მიეღო, რომ ორი ისეთი დაპირისპირებული მტკიცები- დან, როგორც ზემოთ აღნიშნული წინადადებები იყო, ერთი ჭეშ- მარიტი უნდა იყოს, მეორე კი — ყალბი.

*დანართი*. *დოგმატიზმის* სრულ დაპირისპირებას, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენდა *სკეპტიციზმი*. ძველი სკეპტიკოსები საერთოდ ყოველგვარ ფილოსოფიას დოგმატურს უწოდებდნენ, რამდენადაც ის განსაზღვრულ მეცნიერულ დებულებებს აყენებს. ამ ფართო აზრით საკუთრივ სპეკულატური ფილოსოფიაც სკეპტიციზმისათვის დოგმატურია. მაგრამ დოგმატურობა ვიწრო აზრით ის არის, რომ ახდენს ცალმხრივი განსჯითი განსაზღვრებების ფიქსაციას და გამორიცხავს დაპირისპირებულ განსაზღვრებებს. ეს საზოგადოდ არის მკაცრი *ან — ან*, რომლის თანახმად ამბობენ, მაგალითად, სამყარო *ან* სასრულია *ან* უსასრულოა, *მხოლოდ* და *მხოლოდ* ამ ორში *ერთი*. პირიქით, ჭეშმარიტი, სპეკულატური, სწორედ ისაა, რომელსაც ასეთი ცალმხრივი განსაზღვრულობა არა აქვს და ამით არ ამოიწურება, არამედ როგორც ტოტალობა თავის თავში გაერთიანებულად შეიცავს იმ განსაზღვრებებს, რომელთაც დოგმატიზმი აღიარებს მათს გათიშულობაში ურყევად და ჭეშმარიტად. — ფილოსოფიაში ხშირია შემთხვევა, რომ ცალმხრივობას ტოტალობის გვერდით დააყენებენ და ამტკიცებენ, რომ იგი განსაკუთრებული, მყარი რამ არის უკანასკნელის მიმართ. მაგრამ სინამდვილეში ცალმხრივი არ არის რაღაც ურყევი და თავის თავად არსებული, არამედ იგი მთლიანშია შესული როგორც მოხსნილი. განსჯის მეტაფიზიკის დოგმატიზმი ის არის, რომ აზრის ცალმხრივი განსაზღვრებები შენარჩუნებულია მათს იზოლირებაში, სპეკულატური ფილოსოფიის იდეალიზმს კი, პირიქით, ტოტალობის პრინციპი აქვს და განსჯის აბსტრაქტული განსაზღვრებების ცალმხრივობის ფარგლებს სცილდება. ასე, მაგალითად, იდეალიზმი ამბობს: სული არც *მხოლოდ* სასრულია, არც *მხოლოდ* უსასრულოა, არამედ არსებითად *როგორც* ერთია, *ისე* მეორეა და, მაშასადამე, ის *არც* ერთია და *არც* მეორეა, ე. ი. ამგვარ განსაზღვრებებს მათს იზოლირებაში ძალა არა აქვთ და მხოლოდ მოხსნილი სახით აქვთ მნიშვნელობა. — იდეალიზმი ჩვენს ჩვეულებრივს ცნობიერებაშიც გვხვდება. ამის მიხედვით ჩვენ გრძნობადი ნივთების შესახებ ვამბობთ, რომ ისინი ცვალებადი არიან, ე. ი. მათ ახასიათებთ არსიც და არარსიც, ყოფნაც და არყოფნაც. მაგრამ უფრო ჯიუტად ჩავჭიდებივართ განსჯის განსაზღვრებებს: ეს უკანასკნელნი როგორც აზრის განსაზღვრებები ურყევ რამედ, თვით აბსოლუტურად ურყევ რამედაც კი არიან აღიარებული. ჩვენ მათ განვიხილავთ როგორც



ერთმანეთისაგან უსასრულო უფსკრულით გათიშულთ, ასე რომ ერთმანეთს დაპირისპირებული განსაზღვრებები ვერასოდეს ვერ შესძლებენ ერთმანეთს მიაღწიონ. გონების ბრძოლა ის არის, რომ დასძლიოს, გადალახოს ის, რაც განსჯისაგან ფიქსირებულია.

§ 33.

ამ მეტაფიზიკის *პირველ ნაწილს* მისი წესრიგში დალაგებული სახით შეადგენდა *ონტოლოგია*, მოძღვრება *არსების აბსტრაქტული განსაზღვრებების შესახებ*. ამ განსაზღვრებებისათვის მათს მრავალფეროვან და სასრულ მნიშვნელიანობაში პრინციპი არ არსებობს; ამიტომ ისინი ჩამოთვლილი უნდა იქნენ *ემპირიული* და *შემთხვევითი* სახით; უფრო ზუსტად, პასუხი კითხვაზე მათი შინაარსის შესახებ შეიძლება დაფუძნებული იქნეს მხოლოდ *წარმოდგენაზე*, დარწმუნებაზე, რომ ამა და ამ სიტყვაში ამასა და ამას ვგულისხმობთო, იგი ხანდახან შეიძლება დამყარებული იყოს აგრეთვე ეტიმოლოგიაზეც. ამ დროს ლაპარაკი შეიძლება იყოს მხოლოდ ანალიზის *სისწორის* სათანადო სიტყვახმარებასა და ემპირიულ *სისრულეზე* და არა ამ, თავისთავად აღებული, განსაზღვრებების *ჭეშმარიტებასა* და *აუცილებლობაზე*.

*შენიშვნა*. უცნაურად უნდა ეჩვენოთ საკითხი: ჭეშმარიტია თუ არა *თავისთავად* და *თავისთვის აღებული ცნებები*: არსი, მუნარსი ან სასრულობა, სიმარტივე, სირთულე და ა. შ. თუკი ფიქრობენ, რომ ლაპარაკი შეიძლება იყოს მხოლოდ *რომელიმე წინადადების* ჭეშმარიტებაზე, და შეიძლება კითხვა დაისვას მხოლოდ იმაზე, *მიეწერება* თუ არა *ესა* თუ *ის ცნება ამა* თუ *იმ სუბიექტს* ჭეშმარიტების თანახმად (როგორც ამბობდნენ ხოლმე); ამ შემთხვევაში არაჭეშმარიტება დამოკიდებულია იმ წინააღმდეგობაზე, რომელიც აღმოჩნდება წარმოდგენის სუბიექტსა და მისდამი პრედიცირებულ ცნებას შორის. მაგრამ ცნება როგორც კონკრეტული და საზოგადოდ თვით ყოველი გარკვეულობაც არსებითად წარმოადგენს განსხვავებულ განსაზღვრებათა თავის თავში ერთიანობას. მაშასადამე, ჭეშმარიტება რომ სხვა არაფერი იყოს, გარდა წინააღმდეგობის უქონლობისა, მაშინ ყოველი ცნება პირველყოვლისა უნდა გაგვესინჯა მხოლოდ იმ მხრივ, ხომ არ შეიცავს თავისთავად აღებული ეს ცნება ამგვარ შინაგან წინააღმდეგობას.

§ 34.

*მეორე* ნაწილს წარმოადგენდა *რაციონალური ფსიქოლოგია* ანუ *პნევმატოლოგია*, რომელიც ეხება *სულის*, სახელდობრ, გონის, როგორც რაიმე *ნივთის*, მეტაფიზიკურ ბუნებას.

*შენიშვნა.* უკვდავებას იმ სფეროში ეძებდნენ, სადაც ადგილი აქვს *სირთულეს*, *დროს*, *თვისობრივ ცვალებადობას*, *რაოდენობრივ მიმატებასა* და *დაკლებას*.

*დანართი.* რაციონალური ეწოდებოდა ფსიქოლოგიას წინააღმდეგ სულის გამოვლენათა განხილვის ემპირიული წესისა. რაციონალური ფსიქოლოგია სულს განიხილავდა მისი მეტაფიზიკური ბუნების მიხედვით, ისე როგორც განისაზღვრება იგი აბსტრაქტული აზროვნებით. მას სურდა სულის შინაგანი ბუნების შეცნობა, ისე როგორც არის იგი თავისთავად, როგორც არის იგი აზრისათვის. — დღეს ფილოსოფიაში სულის შესახებ ცოტას ლაპარაკობენ; უმთავრესად გონზე ლაპარაკობენ. გონი განსხვავდება სულისაგან, რომელიც თითქოს საშუალოს წარმოადგენს სხეულებრიობასა და გონს შორის ანუ წარმოადგენს კავშირს ორივეს შორის. გონი როგორც სული სხეულებრიობაშია ჩაძირული და სული სხეულის გამასულდგმულებელია, ცხოველმყოფელია.

ძველი მეტაფიზიკა სულს განიხილავდა როგორც ნივთს. მაგრამ ნივთი ძალიან ორმაგი გამოთქმაა. ნივთში ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, გვესმის უშუალოდ არსებული, ისეთი რამ, რაც ჩვენ გრძნობადი სახით წარმოგვიდგენია და აი სწორედ ამ აზრით ლაპარაკობდნენ სულზეც. ამის შესაბამისად კითხულობდნენ, სადა აქვს სულს თავისი ადგილსამყოფელიო. მაგრამ თუ სულს რაიმე ადგილსამყოფელი გააჩნია, მაშინ სივრცეშიც არსებულა და გრძნობადი სახით წარმოიდგინება. სწორედ ასევე მხოლოდ მაშინ შეიძლება იკითხოს ადამიანმა სული მარტივია თუ რთული, როდესაც სული ესმით როგორც ნივთი. ეს საკითხი განსაკუთრებით აინტერესებდათ სულის უკვდავების მიმართ, რამდენადაც სულის უკვდავება სულის სიმარტივისაგან გაპირობებულად მიაჩნდათ. მაგრამ სინამდვილეში აბსტრაქტული სიმარტივე ისეთი განსაზღვრებაა, რომელიც სულის არსებას ისევე ნაკლებად შეეფერება, როგორც სირთულე.



რაც შეეხება რაციონალური ფსიქოლოგიის ურთიერთობას ემპირიულ ფსიქოლოგიასთან, პირველი მეორესთან შედარებით მაღლა იდგა იმით, რომ ის ამოცანად ისახავდა გონი შეეცნო აზროვნებით და ნააზრებიც აზროვნებით დაემტკიცებინა, მაშინ როდესაც ემპირიული ფსიქოლოგია აღქმიდან ამოდის და მხოლოდ ჩამოთვლის და აღწერს იმას, რასაც ეს აღქმა აძლევს მას ხელთ. მაგრამ თუ სურთ იაზრონ გონი, მაშინ მის თავისებურებებს ასეთი წინააღმდეგობა არ უნდა გაუწიონ. გონი მოქმედებაა იმ აზრით, რა აზრითაც ჯერ კიდევ სქოლასტიკოსები ღმერთის შესახებ ამბობდნენ, რომ ის აბსოლუტური აქტიობააო. მაგრამ რაკი გონი მოქმედია, მაშინ ეს მოქმედებაც სწორედ ის არის, რომ გონი თავის თავს გამოამჟღავნებს. ამიტომ გონი განხილული უნდა იქნეს არა როგორც უპროცესო ens, როგორც ეს ძველ მეტაფიზიკაში ხდებოდა, რომელიც გონის უპროცესო შინაგანობას მისი გარეგანობისაგან სწყვეტდა. გონი არსებითად განხილული უნდა იქნეს მის კონკრეტულ სინამდვილეში, მის ენერგიაში და სახელდობრ ისე, რომ გონის გარეგანი გამოვლენანი შემეცნებულ იქნენ როგორც მისი შინაგანობით განსაზღვრულნი.

§ 35.

*მესამე* ნაწილი, *კოსმოლოგია* სწავლობდა *სამყაროს*, მის შემთხვევითობას, აუცილებლობას, მარადისობას, შეზღუდულობას დროსა და სივრცეში, ფორმალურ კანონებს მათს ცვალებადობაში და, შემდეგ, ადამიანის თავისუფლებასა და ბოროტის წარმოშობას.

*შენიშვნა.* აბსოლუტურ დაპირისპირებებად ითვლებოდა უმთავრესად: შემთხვევითობა და აუცილებლობა; გარეგანი და შინაგანი აუცილებლობა; მოქმედი და საბოლოო მიზეზები, ანუ მიზეზობრიობა საზოგადოდ და მიზანი; არსება ანუ სუბსტანცია და მოვლენა; ფორმა და მატერია; თავისუფლება და აუცილებლობა; ბედნიერება და ტკივილი, ტანჯვა; კეთილი და ბოროტი.

*დანართი.* კოსმოლოგიას თავის საგნად ჰქონდა როგორც ბუნება, ასევე გონიც, მის გარეგან გადახლართულობებში, მის გამოვლენაში, მაშასადამე, საერთოდ საგნად ჰქონდა მუნარსი, სასრულის ერთობლიობა. მაგრამ კოსმოლოგია ამ თავის საგანს განიხილავდა არა როგორც კონკრეტულ მთელს, არამედ და მხოლოდ აბსტრაქტული განსაზღვრებების თანახმად. ასე, მაგალითად, აქ

ისმებოდა ასეთი კითხვები: ქვეყნად შემთხვევა ბატონობს თუ აუცილებლობა, სამყარო მარადია თუ შექმნილი? შემდეგ ამ დისციპლინის მთავარ ინტერესს უფრო წარმოადგენდა დადგენა ეგრეთწოდებული ზოგადი კოსმოლოგიური კანონებისა, როგორც, მაგალითად, იმის დადგენა: რომ ბუნებაში არავითარი ნახტომი არ არსებობს. ნახტომი აქ ნიშნავს თვისობრივ განსხვავებას და თვისობრივ ცვლილებას, რომლებიც უშუალოდ ვლინდებიან, მაშინ როდესაც, პირიქით, (რაოდენობრივი) თანდათანობა შუალობითი სახით წარმოგვიდგება.

გონის მიმართ იმ სახით, რა სახითაც იგი ქვეყნად ვლინდება, კოსმოლოგიაში უმთავრესად განიხილავდნენ საკითხებს ადამიანის თავისუფლებისა და ბოროტის წარმოშობის შესახებ. ეს უეჭველად უაღრესად საინტერესო საკითხებია. მაგრამ იმისათვის, რომ მათ დამაკმაყოფილებელი პასუხი გავცეთ, უპირველეს ყოვლისა, განსჯის აბსტრაქტული განსაზღვრებები არ უნდა იქნეს ფიქსირებული როგორც უკანასკნელი რამ *იმ* აზრით, ვითომც დაპირისპირების ამ ორ განსაზღვრებათაგან თვითეულს თავისთავად დამოუკიდებელი არსებობა გააჩნდეს და საჭირო იყოს მათი განხილვა მათს განმხოლოებულობაში როგორც სუბსტანციალურისა და ჭეშმარიტისა. ასეთი იყო ძველი მეტაფიზიკის თვალსაზრისი, როგორც საერთოდ, ისე კოსმოლოგიურ მსჯელობებში, რომლებიც ამის გამო თავიანთ მიზანს, სამყაროს მოვლენათა შემეცნებას, ვერ შეესაბამებოდნენ. ასე, მაგალითად, მან თავისუფლებისა და აუცილებლობის განსხვავება თავისი განხილვის საგნად აქცია და ეს განსაზღვრებები ბუნებასა და გონზე იმგვარად გამოიყენა, რომ ბუნება თავის მოქმედებებში აუცილებლობისადმი დამორჩილებულად მიიჩნია, ხოლო გონი — თავისუფლად. ეს განსხვავება უდავოდ არსებითია და მას თავისი საფუძველი თვით გონის უშინაგანეს სიღრმეში აქვს; მაგრამ თავისუფლება და აუცილებლობა, როგორც ერთმანეთს აბსტრაქტულად დაპირისპირებულნი, მხოლოდ სასრულობას ეკუთვნიან და მხოლოდ მის ნიადაგზე გააჩნიათ ძალა და მნიშვნელობა. ისეთი თავისუფლება, რომელსაც თავის თავში აუცილებლობა არ ექნება, და შიშველი აუცილებლობა თავისუფლების გარეშე აბსტრაქტული და, მაშასადამე, არაჭეშმარიტი განსაზღვრებებია. თავისუფლება არსებითად კონკრეტულია, სამარადისოდ თავის თავში განსაზღვრული და, მაშასადამე, ამასთანავე აუცილებელია. როდესაც აუცილებლობაზე ლაპარაკობენ, მაშინ ჩვეულებრივად ესმით, უპირველეს ყოვლისა, მხოლოდ გარეგანი დეტერმინაცია, როგორც,



მაგალითად, სასრულის მექანიკაში სხეული მხოლოდ მაშინ მოძრაობს, თუ სხვა სხეული დაეჯახა და სწორედ იმ მიმართულებით, რომელიც ამ დაჯახებამ მისცა. ეს წმინდა გარეგანი აუცილებლობაა და არა ჭეშმარიტად შინაგანი აუცილებლობა, რადგან ეს უკანასკნელი თავისუფლებაა. ასეთივე ვითარებაა *კეთილისა* და *ბოროტის* დაპირისპირების მიმართ, ამ თავის თავში ჩაძირული თანამედროვე ქვეყნის დაპირისპირების მიმართ. თუ ბოროტს განვიხილავთ როგორც თავისთავად მყარ და მტკიცე რამეს, რაც კეთილი არ არის, მაშინ ეს იმდენად არის მთლად სწორი და დაპირისპირებაც მაშინ უნდა იქნეს აღიარებული, რამდენადაც არ შეიძლება დაპირისპირების მოჩვენებითობა და რელატურობა ისე იქნეს გაგებული, თითქოს ბოროტი და კეთილი ერთი არიან აბსოლუტურში, როგორც ამას ცოტა ხნის წინ ამბობდნენ, თითქოს ბოროტი პირველად მხოლოდ ჩვენი შეხედულების წყალობით იქცევა რაღაცად. მაგრამ შეცდომა ისაა, რომ ბოროტს განიხილავენ როგორც მტკიცე დადებით რამეს, მაშინ როდესაც ის უარყოფითი რამ არის, რომელსაც თავისთავად მტკიცე არსებობა არ გააჩნია და რომელიც მხოლოდ ჩემულობს დამოუკიდებლობას; სინამდვილეში კი იგი თავის თავში უარყოფითობის მხოლოდ აბსოლუტური მოჩვენებაა.

## § 36.

*მეოთხე ნაწილი, ბუნებრივი ანუ რაციონალური თეოლოგია* განიხილავდა ღმერთის ცნებას ანუ მის შესაძლებლობას, მისი არსებობის დასაბუთებასა და მის თვისებებს.

*შენიშვნა:* a) ღმერთის ამ განსჯითს განხილვაში საქმე უმთავრესად იმას ეხება, თუ რომელი პრედიკატები შეეფერება ან არ შეეფერება იმას, რასაც *ჩვენ* ღმერთად *წარმოვიდგენთ*. რეალობისა და უარყოფის დაპირისპირება აქ აბსოლუტური სახით წარმოსდგება; ამიტომ *ცნებისათვის* იმ სახით, როგორც მას განსჯა იღებს, ბოლოს რჩება განუსაზღვრელი *არსების*, წმინდა რეალობის ან დადებითობის მხოლოდ ცარიელი აბსტრაქცია, თანამედროვე განათლების მკვდარი ნაყოფი. b) სასრული შემეცნების *დასაბუთება* საერთოდ იმით ამჟღავნებს უკუღმართ მდგომარეობას, რომ ის აღნიშნავს ღმერთის მყოფობის ისეთ ობიექტურ საფუძველს, რომელიც, მაშასადამე, თვითონ სხვა რა-

ლაცით გ ა შ უ ა ლ ე ბ უ ლ ს წარმოადგენს. ეს დასაბუთება, რომელსაც განსჯითი იგივეობა აქვს წესად, სიძნელეს ხვდება სასრულიდან უსასრულოზე გადასვლის დროს. ამრიგად, ან მას არ შეეძლო არსებული ქვეყნის დადებითად დარჩენილი სასრულობისაგან ღმერთი გაეთავისუფლებინა, ასე რომ, ღმერთი უნდა განსაზღვრულიყო როგორც ქვეყნის უშუალო სუბსტანცია (პანთეიზმი); ანდა ღმერთი დარჩა ობიექტად სუბიექტის პირისპირ, მაშასადამე, ამრიგად ს ა ს რ უ ლ  რ ა ღ ა ც ა დ (დუალიზმი). c) თ ვ ი ს ე ბ ე ბ ი, რომლებიც მაინც განსაზღვრული და განსხვავებული უნდა იყვნენ, საკუთრივ წმინდა რეალობის, განუსაზღვრელი არსების აბსტრაქტულ ცნებაში ჩაიძირნენ. მაგრამ რამდენადაც სასრული ქვეყანა ჯერ კიდევ რჩება როგორც ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ი არსი და წარმოდგენაში მას ღმერთი უპირისპირდება, ამდენად ჩნდება აგრეთვე წარმოდგენა ქვეყნისადმი ღმერთის სხვადასხვანაირი დამოკიდებულებისა, რომლებიც, როგორც თვისებებად განსაზღვრულნი, როგორც სასრულ ვითარებათა მიმართ დამოკიდებულებანი, ერთი მხრივ, თვითონაც სასრული ხასიათისა უნდა იყვნენ (მაგალითად, სამართლიანი, კეთილი, ქველმოქმედი, ძლიერი, ბრძენი და ა. შ.), ხოლო, მეორე მხრივ, ამავე დროს უსასრულონიც უნდა იყვნენ. ეს წინააღმდეგობა ამ თვალსაზრისით მხოლოდ ბუნდოვან გადაწყვეტას დაუშვებს რაოდენობრივი ზრდის საშუალებით, ამ თვისებათა განუსაზღვრელობამდე, sensum eminentiorem-მდე მიყვანით. მაგრამ ამ გზით თვისება ფაქტიურად არარად იქცევა და მას მხოლოდ სახელიღა შერჩება.

დ ა ნ ა რ თ ი. ძველი მეტაფიზიკის ეს ნაწილი ცდილობდა დაედგინა, თუ სადამდე შეეძლო გონებას ღმერთის შემეცნებაში თავისთავად, დამოუკიდებლად წინ წაწეულიყო. გონების წყალობით ღმერთის შემეცნება, რა თქმა უნდა, მეცნიერების უმაღლესი ამოცანაა. რელიგია შეიცავს უპირველესად წარმოდგენებს ღმერთზე; ამ წარმოდგენებს იმ სახით, რა სახითაც ისინი როგორც ასეთნი რჯულის აღსარებაში არიან თავმოყრილი, ჩვენ ახალგაზრდობიდანვე გვაზიარებენ ხოლმე როგორც რელიგიის მოძღვრებას, და რამდენადაც ინდივიდუუმს სწამს ეს მოძღვრებანი და ისინი მისთვის ჭეშმარიტებას წარმოადგენენ, ამდენად მას აქვს ის, რაც საჭიროა მისთვის როგორც ქრისტიანისათვის. ხოლო თეოლოგია ამ სარწმუნოების მეცნიერებაა. მაგრამ თუ თეოლოგია მხოლოდ გარეგნულად ჩამოსთვლის და ერთად თავს უყრის რელიგიურ მოძღვრებებს, ამით ის ჯერ კიდევ არაა მეცნიერება. ასევე საგნის წმინდა ისტორიული განხილვით



(მაგალითად, იმით, რომ მოუთხრობენ, თუ ეკლესიის ამა თუ იმ მამამ რა თქვა), რაც დღეს ასე პოპულარულია, თეოლოგია მეცნიერულ ხასიათს ვერ იძენს. ეს მხოლოდ მაშინ მოხდება, როდესაც ის გადავა ცნებითს აზროვნებაზე, რაც ფილოსოფიის ამოცანას შეადგენს. ამრიგად, ჭეშმარიტი თეოლოგია არსებითად და იმავე დროს რელიგიის ფილოსოფიაცაა; ასეთი იყო იგი აგრეთვე შუა საუკუნეებშიც.

შემდეგ, რაც შეეხება კერძოდ ძველი მეტაფიზიკის რ ა ც ი ო ნ ა ლ უ რ  თ ე ო ლ ო გ ი ა ს, ის გ ო ნ ე ბ ი ს მეცნიერება კი არ იყო, არამედ გ ა ნ ს ჯ ი თ ი მეცნიერება ღმერთის შესახებ, და მისი აზროვნება მხოლოდ აზრის აბსტრაქტულ განსაზღვრებებში მოძრაობდა. აქ ღმერთის ც ნ ე ბ ი ს განხილვის დროს შემეცნების საზომი იყო წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა ღმერთზე. მაგრამ აზროვნება თავის თავში თავისუფლად უნდა მოძრაობდეს; აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ თავისუფალი აზროვნების შედეგი ქრისტიანული რელიგიის შინაარსს ეთანხმება, რადგან ეს უკანასკნელი გონების გამოცხადებაა. მაგრამ აღნიშნულ რაციონალურ თეოლოგიაში ასეთი თანხმობა ვერ იქნა მიღებული. რადგან ეს რაციონალური თეოლოგია მიზნად ისახავდა, რომ ღმერთის წარმოდგენა აზოვნებით განესაზღვრა, ღმერთის ცნების სახით კი იღებდა მხოლოდ დადებითობის ან რეალობის აბსტრაქციას საზოგადოდ, უარყოფითის გამორიცხვით, ამიტომ ამისდაკვალად ღმერთი განსაზღვრული იქნა როგორც ყ ო ვ ლ ა დ  უ რ ე ა ლ ე ს ი  ა რ ს ე ბ ა. მაგრამ ადვილი გასაგებია, რომ ამ უარყოფითის გამორიცხვის გამო ეს ყოვლად ურეალესი არსება სწორედ საწინააღმდეგო რამ არის იმისა, რაც უნდა იყოს და რის ქონებასაც ვარაუდობს განსჯა. იმის მაგიერ, რომ იგი იყოს ყველაზე მდიდარი და მთლიანად სავსე, მისი აბსტრაქტული გაგების გამო, პირიქით, ყველაზე ღარიბია და სრულიად ცარიელი. სული სამართლიანად მოითხოვს კონკრეტულ შინაარსს, მაგრამ ამგვარი შინაარსი მხოლოდ იმის წყალობით არსებობს, რომ ის [შინაარსი] თავის თავში განსაზღვრულობას, ე. ი. უარყოფას შეიცავს. მაგრამ თუ ღმერთის ცნება გაგებული იქნება როგორც აბსტრაქტული ან ყოვლად ურეალესი არსების ცნება, მაშინ ღმერთი ამის გამო ჩვენთვის მხოლოდ მიღმურ რაღაცად იქცევა და მაშინ მისი შემეცნების შესახებ ლაპარაკიც აღარ შეიძლება, რადგან სადაც არაა განსაზღვრულობა, გარკვეულობა, იქ შემეცნებაც შეუძლებელია. წმინდა სინათლე წმინდა სიბნელეა.

ამ რაციონალური თეოლოგიის მეორე ინტერესი ეხებოდა ღმერთის არსებობის დასაბუთებას. აქ მთავარი ისაა, რომ, განსჯის გაგე-

ბით, დასაბუთება წარმოადგენს ერთი განსაზღვრების მეორე განსაზღვრებისაგან დამოკიდებულებას. ამ დამტკიცების დროს იღებენ წანამძღვარს, რაღაც მყარს, საიდანაც მეორე გამოჰყავთ. მაშასადამე, აქ გვიჩვენებენ რომელიმე განსაზღვრების დამოკიდებულებას რომელიმე წანამძღვარისაგან. თუ ღმერთის არსებობა ამ წესით უნდა იქნეს დასაბუთებული, მაშინ ეს იმ აზრს იძენს, რომ ღმერთის არსებობა სხვა განსაზღვრებებისაგან უნდა იქნეს დამოკიდებული, რომ მაშასადამე, ეს უკანასკნელნი ღმერთის არსებობის საფუძველს შეადგენენ. აქ მაშინვე ჩანს, რომ უკუღმართი და შეუსაბამო რაღაც უნდა გამოვიდეს, რადგან ღმერთი სწორედ ყველაფრის საფუძველი უნდა იყოს და, მაშასადამე, არ შეიძლება სხვისგან იყოს დამოკიდებული. ამ მიმართებით უახლეს ხანაში გამოთქვეს აზრი, რომ ღმერთის არსებობა არ შეიძლება დასაბუთდეს, არამედ უშუალოდ უნდა იქნეს შემეცნებულიო. მაგრამ გონებას დასაბუთებაში სრულიად სხვა რამე ესმის, ვიდრე განსჯას და აგრეთვე საღი აზრიც ამას აკეთებს. მართალია, გონების დასაბუთებასაც თავის გამოსავალ წერტილად სხვა რაღაც აქვს, ვიდრე ღმერთი, მაგრამ იგი თავის წინსვლაში ამ სხვას არ სტოვებს როგორც უშუალოსა და არსებულს, არამედ აჩვენებს რა ამ სხვას როგორც გაშუალებულსა და დადგენილს, ამავე დროს ამ გზით მიიღებს, რომ ღმერთი, როგორც მოხსნილი სახით გაშუალების შემცველი, განხილული უნდა იქნეს როგორც ჭეშმარიტად უშუალო, თავდაპირველი და თავის თავზე დამყარებული. — თუ გვეტყვიან: განიხილეთ ბუნება, ის თქვენ ღმერთთან მიგიყვანთ, თქვენ ნახავთ აბსოლუტურ საბოლოო მიზანს, — ამით ის არ იგულისხმება, რომ ღმერთი გაშუალებული რაღაც არის, არამედ ეს იმას ნიშნავს, რომ მხოლოდ *ჩვენ* ვახდენთ გადასვლას სხვა რამიდან ღმერთზე, მაგრამ იმგვარად, რომ ღმერთი როგორც შედეგი, ამავე დროს იმ პირველის, ბუნების აბსოლუტური საფუძველია, მაშასადამე, მდგომარეობა შებრუნდება და ის, რაც შედეგად ვლინდება, საფუძველიც აღმოჩნდება, ხოლო ის, რაც პირველად საფუძვლად წარმოგვიდგა, შედეგამდე ჩამოქვეითდება. ასეთია სწორედ გონებითი დასაბუთების მსვლელობაც.

თუ ყველა აქამდე მოცემული ახსნა-განმარტების შემდეგ საერთოდ ამ [ე. ი. ძველი] მეტაფიზიკის მეთოდს თვალს გადავავლებთ, მივიღებთ: ძველი მეტაფიზიკის მეთოდი იმით გამოიხატებოდა, რომ მეტაფიზიკა გონების საგნებს აბსტრაქტულ, სასრულ განსჯითს განსაზღვრებებში სწვდებოდა და აბსტრაქტულ იგივეობას



პრინციპად აქცევდა. მაგრამ ეს განსჯითი უსასრულობა, ეს წმინდა არსება, თვითონ მხოლოდ სასრულია, რადგან განსაკუთრებულობა იქიდან გამორიცხულია, და ეს განსაკუთრებულობა ზღუდავს და უარყოფს მას. იმის მაგიერ, რომ კონკრეტულ იგივეობამდე მისულიყო, ეს მეტაფიზიკა აბსტრაქტულზე გაიყინა; მაგრამ ამ მეტაფიზიკის კარგ მხარეს წარმოადგენდა იმის შეგნება, რომ მხოლოდ აზრია არსებულის არსობაო. ამ მეტაფიზიკას მასალა ადრინდელმა ფილოსოფოსებმა და სახელდობრ სქოლასტიკოსებმა მისცეს. მართალია, სპეკულატურ ფილოსოფიაში განსჯა მომენტია, მაგრამ ისეთი მომენტი, რომელზედაც არ ჩერდებიან. პლატონი არ არის ასეთი მეტაფიზიკოსი, მით უფრო არაა ასეთი მეტაფიზიკოსი არისტოტელე, თუმცა ჩვეულებრივად საწინააღმდეგო რამეს ფიქრობენ.

## B.

## აზრის მეორე დამოკიდებულება ობიექტურობასთან

### I. ემპირიზმი

### § 37.

უპირველეს ყოვლისა, *ემპირიზმი* წარმოშვა ნაწილობრივ *კონკრეტული* შინაარსის მოთხოვნილებამ განსჯის აბსტრაქტული თეორიების წინააღმდეგ, რომელსაც თვითონ, თავისი ძალებით, არ შეუძლია თავის ზოგადობათაგან განსაკუთრებულობამდე და განსაზღვრულობამდე მივიდეს, ნაწილობრივ კი *მტკიცე დასაყრდენის* მოთხოვნილებამ იმ შესაძლებლობის წინააღმდეგ, რომლითაც სასრული განსაზღვრებების ასპარეზზე მათი მეთოდის მიხედვით *ყველაფრის* დასაბუთება შეიძლება; ემპირიზმი, ნაცვლად იმისა, რომ ჭეშმარიტი თვით აზრებში ეძებოს, ცდილობს იგი ცდიდან, გარეგანი და შინაგანი აწმყოფობიდან მიიღოს.

*დანართი.* ემპირიზმი თავის წარმოშობას უმადლის წინა პარაგრაფში აღნიშნული *კონკრეტული შინაარსისა* და *მტკიცე დასაყრდენის* მოთხოვნილებას, რომლის დაკმაყოფილება აბსტრაქტულ განსჯითს მეტაფიზიკას არ ძალუძს. რაც შეეხება შინაარსის კონკრეტობას, აქ საერთოდ საქმე ის არის, რომ ცნობიერების საგნები შემეცნებული იქნენ როგორც თავის

თავში განსაზღვრულნი და როგორც სხვადასხვანაირ განსაზღვრებათა ერთიანობა. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, ამ შემთხვევას არასგზით ადგილი არა აქვს განსჯითს მეტაფიზიკაში განსჯის პრინციპის წყალობით. წმინდა განსჯითი აზროვნება აბსტრაქტული ზოგადის ფორმითაა შეზღუდული და არ ძალუძს ამ ზოგადის განკერძოებაზე გადავიდეს. მაგალითად, ძველი მეტაფიზიკა მიზნად ისახავდა აზროვნების საშუალებით გაეგო, თუ რა არის სულის არსება ან ძირითადი განსაზღვრება და შემდეგ ამბობდა, რომ სული *მარტივიაო*. ამ სულისადმი მიწერილ სიმარტივეს აქ აბსტრაქტული სიმარტივის მნიშვნელობა აქვს და გამორიცხულია განსხვავება, რომელიც, როგორც რთული და შედგენილი, განხილულია სხეულისა და შემდეგ კი საერთოდ მატერიის ძირითად განსაზღვრებად. მაგრამ აბსტრაქტული სიმარტივე ძალიან ღარიბი განსაზღვრებაა, რაც სულისა და შემდეგ კი გონის სიმდიდრეს ვერასგზით ვერ მოიცავს. რაკიღა, ამრიგად, აბსტრაქტული მეტაფიზიკური აზროვნება არასაკმარისი აღმოჩნდა, დაინახეს, რომ იძულებული გახდნენ, ემპირიულ ფსიქოლოგიაში ეძიათ თავშესაფარი. სწორედ ასეთივე ვითარებაა რაციონალურ ფიზიკაში. თუ აქ, მაგალითად, ამბობდნენ, სივრცე უსასრულოაო, ბუნება არავითარ ნახტომს არ აკეთებსო და ა. შ., ეს სრულიად არადამაკმაყოფილებელი იყო ბუნების სისავსესა და სიცოცხლესთან შედარებით.

§ 38.

ერთი მხრივ, *ემპირიზმსა* და თვით მეტაფიზიკას ეს წყარო საერთო აქვთ; მეტაფიზიკისათვის მისი დეფინიციების — როგორც წანამძღვრების, ისე განსაზღვრული შინაარსის — დადასტურების თავმდები ასევე წარმოდგენებია, ე. ი. ცდიდან წარმომდგარი შინაარსი. მეორე მხრივ, ცალკეული აღქმა ცდისაგან განსხვავებულია, და ემპირიზმი აღქმის, გრძნობისა და მჭვრეტელობის შინაარსს *ზოგადი წარმოდგენების*, *დებულებებისა* და *კანონების* და ა. შ. *ფორმამდე* აამაღლებს. მაგრამ ეს მხოლოდ იმ აზრით ხდება, რომ ამ ზოგად განსაზღვრებებს (მაგალითად, ძალას) სხვა არავითარი მნიშვნელობა და ღირსება არ უნდა გააჩნდეს, გარდა აღქმიდან მიღებული მნიშვნელობისა და ღირსებისა, და არც ერთ სხვა კავშირს, გარდა მოვლენებში დასადასტურებელი კავშირისა, გამართლება არ უნდა ჰქონდეს.



ემპირიულ შემეცნებას მტკიცე დასაყრდენი *სუბიექტურის* მხრივ იმაში აქვს, რომ ცნობიერებას აღქმის სახით თავისი საკუთარი, *უშუალო აწმყოფობა* და *სიცხადე* გააჩნია.

*შენიშვნა.* ემპირიზმი შეიცავს იმ დიად პრინციპს, რომელიც ამბობს, რომ რაც ჭეშმარიტია, ის სინამდვილეშიც უნდა არსებობდეს და აღქმისათვის თვალსაჩინოდ უნდა იმყოფებოდესო. ეს პრინციპი უპირისპირდება *ჯერარსს*, რომლითაც ძალიან ყოყოჩობს რეფლექსია და ზიზღით უპირისპირებს სინამდვილესა და აწმყოფობას *მიღმურ რაღაცას*, რომელსაც მხოლოდ სუბიექტურ განსჯაში უნდა ჰქონდესო თავისი ადგილსამყოფელი და მყოფობა. ემპირიზმის მსგავსად ფილოსოფიაც მხოლოდ იმას შეიმეცნებს (§7.), რაც *არის*; ის არ ცნობს ისეთ რამეს, რაც მხოლოდ *ჯერარს* და, მაშასადამე, *არ არსებობს*. სუბიექტურის მხრივ უნდა ვაღიაროთ აგრეთვე *თავისუფლების* ის მნიშვნელოვანი პრინციპი, რომელიც ემპირიზმშია და რომელიც სახელდობრ ამბობს, რომ ადამიანმა *თვითონ* უნდა დაინახოს, ადამიანი *თვითონ* უნდა სცნობდეს თავს მასში *წარმოდგენილად*, რაც მას თავის ცოდნაში სარწმუნოდ მიაჩნია. — მაგრამ ემპირიზმის *თანმიმდევრული* გატარება, რამდენადაც ის შინაარსობლივად სასრულით განისაზღვრება, უარჰყოფს საერთოდ ზეგრძნობადს, ან, ყოველ შემთხვევაში, მის შემეცნებასა და გარკვეულობას, და აზროვნებას მხოლოდ აბსტრაქციას, ფორმალურ ზოგადობასა და იგივეობას უტოვებს. მეცნიერული ემპირიზმის ძირითადი შეცდომა მუდამ ის არის, რომ მეტაფიზიკურ კატეგორიებს ხმარობს: მასალას, მატერიას, ძალას, ერთს, მრავალს, ზოგადობასა და უსასრულოს და ა. შ. ამ კატეგორიებით ხელმძღვანელობს და შემდგომ *ასკვნის*, დასკვნის ფორმებს წანამძღვრად იყენებს, და ყოველივე ამის დროს არ იცის, რომ ამ სახით თვითონაც მეტაფიზიკას შეიცავს, მეტაფიზიკას მისდევს, და იმ კატეგორიებს და მათ კავშირებს სრულიად უკრიტიკოდ და შეუგნებლად იყენებს.

*დანართი.* ემპირიზმიდან წარმოსდგა მოწოდება: დაანებეთ თავი ცარიელ აბსტრაქციებში წანწალს, დახედეთ თქვენს ხელებს, ჩასწვდით ადამიანს და ბუნებას „*აქ*“, განიცადეთ აწმყო მომენტი, აწმყოფობა. შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ ამ მოწოდებაში არსებითად სწორი და სამართლიანი მომენტია მოცემული. „*აქაურ*“, აწმყო მომენტს, აწმყოფობას, სააქაოს უნდა შეეცვალა ცარიელი მიღმურობა, ობობას ქსელი და ნისლოვანი,

ბუნდოვანი სახეები აბსტრაქტული განსჯისა. ამით მოპოვებულია აგრეთვე ის მტკიცე დასაყრდენი, რომლის უქონლობა ძველ მეტაფიზიკაში იქნა შემჩნეული, ე. ი. მოპოვებულია უსასრულო განსაზღვრება. განსჯა მხოლოდ სასრულ განსაზღვრებებს ამოარჩევს; ამ უკანასკნელთ არ გააჩნიათ მტკიცე დასაყრდენი, ისინი მერყევნი არიან და მათზე ამართული შენობაც ინგრევა. საერთოდ გონების მისწრაფება იყო უსასრულო განსაზღვრების პოვნა; მაგრამ ჯერ კიდევ არ იყო საიმისო დრო, რომ იგი აზროვნებაში ეპოვათ. მაშინ ეს მისწრაფება ჩაებღაუჭა „აწმყოს“, „აქ,“ „ამას“, რომელსაც თავის თავში უსასრულო ფორმა აქვს, თუმცა ამ ფორმის არა ჭეშმარიტ არსებობაში. გარეგანი *თავის თავად* ჭეშმარიტია, რადგან ჭეშმარიტი ნამდვილია და უნდა არსებობდეს. მაშასადამე, უსასრულო გარკვეულობა, რომელსაც გონება ეძებს, ქვეყნად არსებობს, თუმცა გრძნობადი ერთეული სახით და არა ჭეშმარიტად. — უფრო დაწვრილებით თუ განვიხილავთ ემპირიზმს, მისთვის *აღქმა* ის ფორმაა, რომლითაც შემეცნებული უნდა იქნეს გარეგანი საგნები; სწორედ ეს არის ემპირიზმის ნაკლი. აღქმა როგორც ასეთი ყოველთვის ერთეულია და წარმავალი. მაგრამ შემეცნება მასზე არ ჩერდება, არამედ აღქმულ ერთეულში ეძებს ზოგადს და წარუვალს — ამაშია უბრალო აღქმიდან ცდისაკენ წინსვლა. ცდის შესადგენად ემპირიზმი უმთავრესად *ანალიზის* ფორმას იყენებს. აღქმაში ჩვენ გვაქვს მრავალფეროვანი კონკრეტული, რომლის განსაზღვრებები უნდა გავარჩიოთ, ისე როგორც ხახვს აცლიან შრეებს. ამრიგად, ამ დანაწევრებას, დაშლას ის აზრი აქვს, რომ თანაშეზრდილ, შეხორცებულ განსაზღვრებებს შლის, თიშავს და მათ დაშლის სუბიექტური მოქმედების გარდა არაფერს უმატებს. მაგრამ ანალიზი მაინც აღქმის უშუალობიდან აზრისაკენ წინსვლას წარმოადგენს, რამდენადაც ის განსაზღვრებები, რომელთაც ანალიზებული საგანი თავის თავში აერთიანებს, ზოგადობის ფორმას იღებენ იმით, რომ ერთმანეთისაგან გამოჰყოფენ. ემპირიზმი სცდება, როდესაც ფიქრობს, რომ საგნების ანალიზირების დროს იგი საგნებს ისევე სტოვებს, როგორც არიან, მაშინ როდესაც ფაქტიურად ის კონკრეტულს აბსტრაქტულად აქცევს. ამის გამო იმავე დროს ხდება ის, რომ ცოცხალს ჰკლავენ, რადგანაც ცოცხალი მხოლოდ კონკრეტულია, ერთია. ოღონდ ეს გაყოფა მაინც უნდა მოხდეს, რათა შევიმეცნოთ, და თვითონ გონიც თავის თავში გაყოფას, გათიშვას წარმოადგენს. მაგრამ ეს მხოლოდ *ერთი* მხარეა, მთავარი საქმე მაინც ისაა, რომ ეს გაყოფილ-გათიშულნი შეერთებულ იქნენ.



რადგან ანალიზი გაყოფის თვალსაზრისზე ჩერდება და წინ აღარ მიდის, ამიტომ მასზე ზედგამოჭრილია პოეტის სიტყვები:

ამას ქიმია Encheiresin naturae — ს არქმევს
და რომ დასცინის მით თავისთავს, მას ვეღარ ამჩნევს.
ხელში უპყრია ნაწილები და სამწუხაროდ
სულიერ კავშირს ვეღარ ხედავს ის სამუდამოდ[1].

ანალიზი კონკრეტულიდან ამოდის და ამ მასალის ფლობით მას დიდი უპირატესობა აქვს ძველი მეტაფიზიკის აბსტრაქტული აზროვნების წინაშე. ანალიზი განსხვავებებს დაადგენს და ამას დიდი მნიშვნელობა აქვს; მაგრამ თვით ეს განსხვავებებიც, თავის მხრივ, მხოლოდ აბსტრაქტული განსაზღვრებები, ე. ი. *აზრებია*. მაგრამ რადგანაც ემპირიზმი ამ აზრებს აღიარებს იმად, რასაც თვით საგნები წარმოადგენენ თავისთავად, ამიტომ ჩვენს წინაშეა კვლავ ძველი მეტაფიზიკის წანამძღვარი, სახელდობრ, ის დებულება, რომ სწორედ აზროვნებაშია ნივთთა ჭეშმარიტი არსებაო.

ახლა, თუ ემპირიზმის თვალსაზრისს შინაარსის შესახებ ძველი მეტაფიზიკის თვალსაზრისს შევადარებთ, უნდა აღვნიშნოთ, როგორც ადრეც დავინახეთ, რომ ძველ მეტაფიზიკას თავის შინაარსად გონების ზოგადი საგნები ჰქონდა: ღმერთი, სული და სამყარო საზოგადოდ; ეს შინაარსი წარმოდგენიდან იყო აღებული და ფილოსოფიის ამოცანა ის იყო, რომ ეს შინაარსი აზრის ფორმამდე მიეყვანა. მსგავსი ვითარება იყო სქოლასტიკურ ფილოსოფიაშიც; ამ უკანასკნელისათვის ქრისტიანული ეკლესიის დოგმები წინასწარ აღიარებულ შინაარსს წარმოადგენდა და მისი ამოცანა იყო ამ შინაარსის ზუსტი განსაზღვრება და სისტემატიზება აზროვნების საშუალებით. მაგრამ სულ სხვა გვარია ემპირიზმის წანამძღვარი შინაარსი. ეს შინაარსი ბუნების გრძნობადი შინაარსია და სასრული გონის შინაარსი. მაშასადამე, აქ, ემპირიზმში გვაქვს სასრული მასალა, ძველ მეტაფიზიკაში კი — უსასრულო. ეს უსასრულო შინაარსი შემდეგ

---

[1] Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.
Hat die Teile in ihrer Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band.

გოეთეს ლექსი „ფაუსტიდან“ (I ნაწ.). ორიგინალში ბოლო ორი სტრიქონი წინ არის, ხოლო წინა ორი სტრიქონი მცირე ცვლილებით — ბოლოს.

ქართული თარგმანი ამოღებულია „ფაუსტის“ ქართ. გამოც. თბილისი, 1927 წ. მთარგ.

განსჯის სასრული ფორმის წყალობით სასრულოვანი გახდა. ემპირიზმში ჩვენ გვაქვს ფორმის იგივე სასრულობა და გარდა ამისა შინაარსიც სასრულია. სხვამხრივ, ფილოსოფოსობის ამ ორივე ხერხს მეთოდი ერთი და იგივე აქვს, რამდენადაც ორივეში წანამძღვრებიდან ისე გამოდიან როგორც მყარი და მუდმივი რამიდან. ემპირიზმისათვის საერთოდ გარეგანია ჭეშმარიტი და თუ იგი ზეგრძნობადს კიდეც დაუშვებს, მაინც იმას იტყვის, რომ მისი შემეცნება შეუძლებელია და მხოლოდ და მხოლოდ აღქმის სფეროს უნდა მივსდიოთ. მაგრამ ამ ძირითადმა დებულებამ თავის შემდგომ განვითარებაში ის მოგვცა, რასაც უფრო გვიან *მატერიალიზმი* უწოდეს, ამ მატერიალიზმისათვის მატერია როგორც ასეთი ჭეშმარიტად ობიექტურია. მაგრამ თვითონ მატერია უკვე აბსტრაქციაა, რომელიც როგორც ასეთი არ აღიქმება. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ საერთოდ არავითარი მატერია არ არსებობს, რადგან იმ სახით, რა სახითაც ის არსებობს, იგი ყოველთვის განსაზღვრული, კონკრეტული რამ არის. მაგრამ მატერიალიზმის თანახმად მატერიის ეს აბსტრაქცია ყოველგვარი გრძნობადის საფუძველია — საერთოდ გრძნობადია, აბსოლუტური განცალკევებულობა თავის თავში და ამიტომ ურთიერთ გარეთ არსებული. რადგან ემპირიზმისთვის ეს გრძნობადი მოცემული რამ *არის* და რჩება მოცემულად, ამიტომ იგი არათავისუფლების მოძღვრებაა, რადგან თავისუფლება სწორედ ის არის, რომ მე ჩემს პირისპირ აბსოლუტური სხვა რამ წინ არ მიდგას, არამედ დამოკიდებული ვარ მხოლოდ იმ შინაარსისაგან, რომელიც თვით მე ვარ. შემდეგ, ამ [ემპირიზმის] თვალსაზრისით გონება და უგონობა მხოლოდ სუბიექტურია, ე. ი. ჩვენ უნდა მივიღოთ მხოლოდ მოცემული ისე, როგორც არის და არავითარი უფლება არ გვაქვს ვიკითხოთ, არის თუ არა იგი გონიერი და რამდენად არის იგი თავის თავში გონიერი.

§ 39.

ამ [ემპირიზმის] პრინციპის შესახებ სწორი აზრი გამოითქვა, რომ იმაში, რასაც ცდა უწოდეს და რაც ცალკეული ფაქტების ცალკეული აღქმისაგან განსხვავებული უნდა იქნეს, *ორი ელემენტია*: ერთია — თავის თავად განცალკევებული უსასრულოდ *მრავალფეროვანი მასალა*, მეორე კი — *ფორმა*, *ზოგადობისა* და *აუცილებლობის* განსაზღვრებანი.



ემპირია ჩვენ წარმოგვიდგენს მრავალ და თვით უთვალავ ერთნაირ აღქმებს; მაგრამ *ზოგადობა* მაინც სრულიად სხვა რამ არის, ვიდრე დიდი სიმრავლე. ასევე ემპირია გვაწვდის *ერთმანეთის მიმყოლ ცვლილებათა* ან *ერთმანეთის გვერდით მდებარე* საგანთა აღქმას, მაგრამ იგი ვერ გვაძლევს *აუცილებელ* კავშირს მათ შორის. რადგან აღქმა იმის საფუძვლად უნდა დარჩეს, რაც ჭეშმარიტებად ითვლება, ამიტომ ზოგადობა და აუცილებლობა მოჩანს *არაკანონზომიერ* და *გაუმართლებელ* რამედ, სუბიექტურ შემთხვევითობად, უბრალო ჩვეულებად, რომლის შინაარსი შეიძლება ასეთი ხასიათისაც იყოს და სხვაგვარიც.

*შენიშვნა.* მნიშვნელოვანი დასკვნა აქედან ისაა, რომ ამ ემპირიული წესით სამართლის და ზნეობის განსაზღვრანი და კანონები, ასევე რელიგიის შინაარსიც შემთხვევით რამედ გვევლინება და მათს ობიექტურობასა და შინაგან ჭეშმარიტებაზე უარი უნდა ვთქვათ.

*ჰიუმის* სკეპტიციზმში, რომლიდანაც გამოდის უმთავრესად ზემოხსენებული მსჯელობა, სრულიად განსხვავდება *ბერძნული სკეპტიციზმისაგან*. ჰიუმის სკეპტიციზმი საფუძვლად დებს ემპირიულის, გრძნობის, მჭვრეტელობის *ჭეშმარიტებას* და სადავოდ ხდის ზოგად განსაზღვრებებსა და კანონებს იმ საბუთით, რომ მათ გრძნობადი აღქმით არა აქვთ გამართლება. ძველი სკეპტიციზმი იმდენად დაშორებული იყო ჭეშმარიტების პრინციპად გრძნობის, მჭვრეტელობის აღიარებას, რომ ის, პირიქით, უპირველეს ყოვლისა, გრძნობადის წინააღმდეგ იყო მიმართული. (თანამედროვე სკეპტიციზმზე, ძველ სკეპტიციზმთან შედარებით, იხ. შელინგისა და ჰეგელის გამოც. „Krit. Journal der Philosophie“, 1802, 1. Bd. 1. St.)

## II. *კრიტიკული ფილოსოფია*

§ 40.

კრიტიკულ ფილოსოფიას ემპირიზმთან საერთო ის აქვს, რომ ცდა მიაჩნია შემეცნების *ერთადერთ* ნიადაგად, თუმცა ამ შემეცნებას ის სთვლის არა ჭეშმარიტებად, არამედ მხოლოდ მოვლენათა შემეცნებად.

უპირველეს ყოვლისა იგი გამოდის იმ ელემენტთა განსხვავებიდან, რომელთაც ჩვენ ცდის ანალიზში ვნახულობთ, ე. ი. *გრძნობადი მასალისა* და მისი *ზოგადი მიმართებების* განსხვავებიდან. ამასთან ამას უკავშირებს წინა პარაგრაფში მოყვანილ რეფლექსიას, რომ აღქმა თავისთავად შეიცავს მხოლოდ *ერთეულს* და მხოლოდ იმას, რაც ხდება, და ამავე დროს იმ *ფაქტზე დგას დაყინებით*, რომ *ზოგადობა* და *აუცილებლობა* როგორც ამდენადვე არსებითი განსაზღვრებები, წინასწარ არსებობს იმაში, რასაც ცდა ეწოდება. რადგან ეს ელემენტი [ე. ი. ზოგადობა და აუცილებლობა] ემპირიულისაგან როგორც ასეთისაგან არ წარმოსდგება, ამიტომ ის ეკუთვნის *აზროვნების* სპონტანობას ანდა a priori-ა. აზრის განსაზღვრებები ანუ *განსჯის ცნებები* შეადგენენ ცდისეული შემეცნების *ობიექტურობას*. ისინი საერთოდ შეიცავენ *მიმართებებს*, და ამიტომ მათი საშუალებით ყალიბდება *სინთეზური* მსჯელობანი a priori (ე. ი. დაპირისპირებულთა თავდაპირველი მიმართებანი).

*შენიშვნა*. შემეცნებაში რომ არსებობს ზოგადობისა და აუცილებლობის განსაზღვრებანი, ამ ფაქტს ჰიუმის სკეპტიციზმი სადავოდ არ ხდის. არც კანტის ფილოსოფიაში წარმოადგენს იგი სხვა რამეს, თუ არა წანამძღვარ ფაქტს; მეცნიერებებში მიღებული ჩვეულებრივი ენით შეიძლება ითქვას, რომ კანტის ფილოსოფია ამ ფაქტის მხოლოდ სხვაგვარ *ახსნას* გვაძლევს.

§ 41.

*კრიტიკული* ფილოსოფია, უპირველეს ყოვლისა, იკვლევს მეტაფიზიკაში — თუმცა აგრეთვე სხვა მეცნიერებებსა და ჩვეულებრივ წარმოდგენაშიც — ხმარებული *განსჯითი ცნებების* ღირებულებას. მაგრამ ეს კრიტიკა არ დაეძებს *შინაარსისა* და აზრის ამ განსაზღვრებათა ერთმანეთის მიმართ გარკვეული დამოკიდებულების გამოკვლევას, არამედ განიხილავს მათ მხოლოდ *სუბიექტურობისა* და *ობიექტურობის* დაპირისპირების თვალსაზრისით საერთოდ. ეს დაპირისპირება, როგორც აქ არის მიღებული, ეკუთვნის (იხ. წინა §.) ელემენტთა განსხვავებას ცდის *შიგნით*. *ობიექტურობა* აქ ეწოდება *ზოგადობისა* და *აუცილებლობის* ელემენტს, ე. ი. თვით



აზრის განსაზღვრებათა ელემენტს, ე. ი. ეგრეთწოდებული *აპრიორულის* ელემენტს. მაგრამ კრიტიკული ფილოსოფია დაპირისპირებას იმდენად აფართოებს, რომ სუბიექტურობის სფეროში მოექცევა მთელი ცდა, ე. ი. ის ორივე ელემენტი და ამ სუბიექტურობის საპირისპიროდ სხვა არაფერი რჩება, გარდა *ნივთისა თავისთავად*.

*აპრიორულის სხვადასხვა ფორმები*, ე. ი. აზროვნების და სახელდობრ ისეთი აზროვნების ფორმები, რომელიც მიუხედავად თავისი ობიექტურობისა, მაინც სუბიექტურ მოქმედებას წარმოადგენს, მიიღება შემდეგნაირად, — სისტემატიზაციის გზით, ხოლო ეს სისტემატიზაცია მხოლოდ ფსიქოლოგიურ-ისტორიულ საფუძვლებზეა დამყარებული.

*დანართი* 1. ის გარემოება, რომ ძველი მეტაფიზიკის განსაზღვრებანი გამოკვლეულ იქნა, უეჭველად მნიშვნელოვანი ნაბიჯის გადადგმას წარმოადგენს. გულუბრყვილო აზროვნება უდარდელად იღებდა აღნიშნულ განსაზღვრებებს, რომლებიც თითქოს ერთბაშად და თავისთავად ჩნდებოდნენ. ამ დროს ის იმას კი აღარ ფიქრობდა, თუ ამ განსაზღვრებებს თავისთავად რამდენად ჰქონდათ მნიშვნელობა და ღირებულება. ადრე უკვე აღნიშნული იყო, რომ თავისუფალი აზროვნება ისეთი აზროვნებაა, რომელსაც არავითარი წანამძღვრები არა აქვს. ამიტომ ძველი მეტაფიზიკის აზროვნება არ იყო თავისუფალი აზროვნება, რადგან ძველი მეტაფიზიკური აზროვნება თავის განსაზღვრებებს ყოველგვარი შემდგომი გამოკვლევის გარეშე სთვლიდა წინასწარ არსებულად, როგორც a priori რამეს, რომელიც თვით რეფლექსიას არ გაესინჯა და არ გამოეცადა. კრიტიკულმა ფილოსოფიამ კი, პირიქით, ამოცანად დაისახა გამოეკვლია, თუ საერთოდ რამდენად შეუძლიათ აზროვნების ფორმებს დაგვეხმარონ ჭეშმარიტების შემეცნების მიღებაში. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, შემეცნებამდე შემეცნების უნარი უნდა გამოკვლეულიყო. რა თქმა უნდა, სწორეა ის აზრი, რომ თვით აზროვნების ფორმებიც შემეცნების საგნად უნდა გავიხადოთ, მაგრამ აქ მაშინვე შემოგვეპარება გაუგებრობა, შემეცნებამდე შევიცნოთ და წყალში მანამდე არ ჩავიდეთ, სანამ ცურვას არ ვისწავლით. რასაკვირველია, აზროვნების ფორმები გამოუკვლევლად არ უნდა იქნენ გამოყენებული, მაგრამ თვითონ ეს გამოკვლევაც უკვე შემეცნებაა. მაშასადამე, აზროვნების ფორმების მოქმედება და მათი კრიტიკა შემეცნებაში უნდა შეერთდნენ. აზროვნების ფორმები თავისთავად და თავისთავის უნდა იქნენ განხილული; ისინი არიან საგანი და თვით

ამ საგნის მოქმედება; — ისინი თვითონ იკვლევენ თავიანთ თავს, თვითონვე განსაზღვრავენ თავიანთ საზღვარს და თავიანთ ნაკლს გამოაჩენენ. მაშინ ეს აზროვნების ის მოქმედება იქნება, რომელსაც ჩვენ მალე საგანგებოდ განვიხილავთ როგორც *დიალექტიკას* და რომლის შესახებაც აქ წინასწარ მხოლოდ ის უნდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენ იგი უნდა განვიხილოთ არა როგორც აზრის განსაზღვრებებში გარედან შეტანილი რამ, არამედ, პირიქით, როგორც შინაგანად მათთვის დამახასიათებელი რამ.

მაშასადამე, პირველი და მთავარი კანტის ფილოსოფიაში ის არის, რომ თვითონ აზროვნება გამოკვლეულ უნდა იქნეს, თუ რამდენად აქვს მას შემეცნების უნარი. დღეს კანტის ფილოსოფიას უკვე გავცდით და თვითეულს სურს მასზე უფრო შორს წავიდეს. მაგრამ შორს წასვლა ორნაირი შეიძლება იყოს, შორს წასვლა წინ და შორს წასვლა უკან. ბევრი ჩვენი ფილოსოფიური მისწრაფებანი, თუ კარგად გავსინჯავთ, სხვა არაფერია, თუ არა ძველი მეტაფიზიკის მეთოდი, უკრიტიკო და ანგარიშმიუცემელი აზროვნება, ისეთი, როგორიც ყველას გააჩნია.

*დანართი* 2. კანტის მიერ აზრის განსაზღვრებების გამოკვლევის არსებითი ნაკლი ის არის, რომ აზრის ეს განსაზღვრებები განიხილება არა თავისთავად და თავისთვის, არამედ მხოლოდ იმ თვალსაზრისით, *სუბიექტური* არიან ისინი თუ *ობიექტური*. ყოველდღიური ცხოვრების ჩვეულებრივი სიტყვახმარებით *ობიექტურად* ესმით ჩვენს გარეთ თვალსაჩინოდ მყოფი და ჩვენამდე აღქმის საშუალებით გარედან მოღწეული. კანტი უარყოფდა, რომ აზრის განსაზღვრებებს (როგორც, მაგალითად, მიზეზსა და მოქმედებას) ობიექტურობა გააჩნდეთ აქ აღნიშნული აზრით, ე. ი. რომ ისინი აღქმაში იყვნენ მოცემული, და აზრის ამ განსაზღვრებებს განიხილავდა როგორც თვით ჩვენი აზროვნებისათვის ან აზროვნების სპონტანობისათვის დამახასიათებელ რამეს, და ამ აზრით მათ სუბიექტურ განსაზღვრებებად თვლიდა. მაგრამ ამასთანავე კანტი მაინც გააზრებულს და, უფრო ზუსტად, ზოგადსა და აუცილებელს, უწოდებს ობიექტურს, ხოლო იმას, რასაც მხოლოდ შევიგრძნობთ, სუბიექტურს. ამრიგად, ზემოხსენებული სიტყვახმარება, როგორც ჩანს, ყირაზეა დაყენებული და ამის გამო კანტს სიტყვათა აღრევაც კი უსაყვედურეს; მაგრამ ძალიან უსამართლოდ. აქ საქმის ვითარება ზუსტად შემდეგია. ჩვეულებრივ ცნობიერებას მის პირისპირ მდგომი გრძნობად აღქმული (მაგ. ეს ცხოველი, ეს ვარსკვლავი და ა. შ.) თავისთავად, დამოუკიდებლად არსებული



ჰგონია, ხოლო აზრები, პირიქით, მას მიაჩნია არათავისთავად, არათვითმყოფად და სხვა რაღაცისაგან დამოკიდებულად. მაგრამ სინამდვილეში გრძნობად აღქმული სწორედ რომ დამოკიდებულია, არაა თვითმყოფი და მეორადია, ხოლო აზრები, პირიქით, ჭეშმარიტად თავისთავადი, თვითმყოფი, დამოუკიდებელი და პირველადი არიან. ამ აზრით კანტმა აზრის შესაბამისს (ზოგადსა და აუცილებელს) უწოდა *ობიექტური* და სრულიად სამართლიანად. მეორე მხრივ, გრძნობად აღქმადი, ყოველ შემთხვევაში, იმდენად არის *სუბიექტური*, რამდენადაც მას თავისი დასაყრდენი თავის თავში არა აქვს და იმდენადვე სწრაფ წარმავალია, რამდენადაც აზრებს ხანგრძლიობისა და შინაგანი სიმყარის ხასიათი აქვთ. აქ აღნიშნულ და კანტის მიერ წამოყენებულ განსაზღვრებას ობიექტურისა და სუბიექტურის განსხვავების შესახებ ჩვენს დროშიც ვხვდებით უმაღლესი განათლებისა და შეგნების ადამიანთა სიტყვახმარებაში; ასე მაგალითად, ხელოვნების ნაწარმოების შეფასებისაგან მოითხოვენ, რომ იგი ობიექტური უნდა იყოს და არა სუბიექტური; მასში ის იგულისხმება, რომ შეფასება უნდა გამოდიოდეს არა მომენტის შემთხვევითი კერძო შეგრძნებიდან და განწყობილებიდან, არამედ მან მხედველობაში უნდა მიიღოს ზოგადი და ხელოვნების არსებით დასაბუთებული თვალსაზრისი. ამავე აზრით შეგვიძლია განსხვავება გავატაროთ მეცნიერულ გამოკვლევაში ობიექტურ და სუბიექტურ ინტერესს შორის.

მაგრამ აზროვნების კანტისეული ობიექტურობაც, თავის მხრივ, მხოლოდ სუბიექტურია, რამდენადაც კანტის მიხედვით აზრები, თუმცა ზოგადი და აუცილებელი განსაზღვრებანი არიან, მაინც *მხოლოდ ჩვენი* აზრებია და გაუვალი უფსკრულით არიან განსხვავებული იმისაგან, რაც არის საგანი *თავისთავად*. პირიქით, აზროვნების ჭეშმარიტი ობიექტურობა ის არის, რომ აზრები მარტო ჩვენი აზრები კი არ არიან, არამედ ნივთთა და საგანთა, საერთოდ ყოველგვარი საგნობრივის თავისთავადი არსი არიან. — „*ობიექტური*“ და „*სუბიექტური*“ ძალიან მარჯვე გამოთქმებია, რომლებსაც თავისუფლად ხმარობენ, მაგრამ ამ ხმარების დროს ძალიან ადვილად წარმოიშობა აღრევა. აქამდე მოცემული განმარტების თანახმად ობიექტურობას აქვს სამგვარი მნიშვნელობა. *ჯერ ერთი*, ის იხმარება გარეგნულად თვალსაჩინოდ არსებულის მნიშვნელობით, იმისაგან განსხვავებით, რაც *მხოლოდ* სუბიექტურია, ნაფიქრია და სიზმარშია ნახული და ა. შ.; *მეორე* ზოგადისა და აუცილებელის კანტის მიერ დადგენილი

მნიშვნელობა, ჩვენი შეგრძნებისათვის დამახასიათებელი შემთხვევითის, პარტიკულარულისა და სუბიექტურისაგან განსხვავებით, და, მესამეა ამის წინ უკანასკნელად აღნიშნული მნიშვნელობა გააზრებული თავისთავადი არსისა, იმისაგან განსხვავებით, რაც მხოლოდ ჩვენს მიერ იაზრება და, მაშასადამე, თვით საგნისაგან ანუ თავისთავადისაგან განსხვავებულია.

§ 42.

a) თეორიული უნარი, შემეცნება როგორც ასეთი.

როგორც განსჯის ცნების გარკვეულ საფუძველს ეს ფილოსოფია აღნიშნავს „მე"-ს თავდაპირველ იგივეობას აზროვნებაში (თვითცნობიერების ტრანსცენდენტალური ერთიანობა). გრძნობისა და მჭვრეტელობის მიერ მოცემული წარმოდგენები თავიანთი შინაარსის მიხედვით მრავალფეროვანი არიან; ასევე მრავალფეროვანი არიან ისინი თავიანთი ფორმის წყალობით, მგრძნობელობის ურთიერთგარეთმდებარეობის მეოხებით, მის ორივე ფორმაში, სივრცესა და დროში, რომლებიც როგორც მჭვრეტელობის ფორმები (ზოგადნი) თვითონ a priori არიან. რადგან „მე" თავის თავს შეუფარდებს და თავის თავში როგორც ერთ ცნობიერებაში აერთიანებს (წმინდა აპერცეპცია) შეგრძნებისა და ჭვრეტის ამ მრავალფეროვნებას, ამიტომ ის ამ მრავალფეროვნებას იგივეობასა და თავდაპირველ კავშირში მოიყვანს. ამ თანაფარდობის განსაზღვრულ წესებს წარმოადგენენ განსჯის წმინდა ცნებები, კატეგორიები.

შენიშვნა. როგორც ცნობილია, კანტის ფილოსოფიამ კატეგორიების გამონახვის ამოცანა ძალიან გაიადვილა. „მე", თვითცნობიერების ერთიანობა მთლიანად აბსტრაქტულია და სრულიად განუსაზღვრელი; მაშ როგორ უნდა მივიდეთ „მე"-ს განსაზღვრებებამდე, კატეგორიებამდე? საბედნიეროდ, ჩვეულებრივ ლოგიკაში ვნახულობთ წინასწარ უკვე ემპირიულად მოცემულ მსჯელობის სხვადასხვა სახეობებს. მაგრამ მსჯელობა გარკვეული საგნის მოაზრებაა. მაშასადამე, მსჯელობის უკვე მზამზარეულად ჩამოთვლილი სხვადასხვა სახეობები გვაძლევენ აზროვნების სხვადასხვა განსაზღვრებებს. ფიხტეს ფილოსოფიის უდიდეს დამსახურებად დარჩება ის, რომ მან მოგვაგონა, საჭიროა აზროვნების განსაზღვრებათა აუცილებლობის ჩვენება, რომ ისინი არსებითად გამოყვანილი [დედუცირებული] უნდა იქნენ. — ამ ფილოსოფიას ლოგიკისათვის მეთოდი უნდა გამოემუშავებინა, ყოველ შემთხვევაში მეთოდზე გავლენა მაინც უნდა მოეხდინა იმ მხრივ, რომ აზრის განსაზღვრებები საზოგადოდ ანუ ჩვეულებრივი ლოგიკური მასალა, ცნებათა, მსჯელობათა და დასკვნათა სახეები მარტო დაკვირვებიდან აღარ უნდა ყოფილიყო აღებული და ამრიგად უბრალოდ ემპირიულად გაგებული, არამედ თვითონ აზროვნებიდან უნდა ყოფილიყო გამოყვანილი. თუ აზროვნებას რაიმეს დასაბუთების უნარი უნდა ჰქონდეს, თუ ლოგიკამ უნდა მოითხოვოს, რომ მოცემული იყოს ხოლმე დასაბუთებანი და თუ მას სურს დასაბუთება გვასწავლოს, მაშინ მას უწინარეს ყოვლისა თავისი საკუთარი, მისთვის დამახასიათებელი შინაარსის დასაბუთების უნარი, ამ შინაარსის აუცილებლობის დანახვის უნარი უნდა ჰქონდეს.



დანართი 1. მაშასადამე, კანტი ამტკიცებს, რომ აზრის განსაზღვრებებს თავიანთი წყარო „მე"-ში აქვთ და რომ, ამის თანახმად, „მე" იძლევა ზოგადობისა და აუცილებლობის განსაზღვრებებს. — თუ განვიხილავთ იმას, რაც პირველად ჩვენს თვალწინ დადგება, დავინახავთ, რომ ესაა საზოგადოდ მრავალფეროვანება; კატეგორიები კი ის მარტივი განსაზღვრებებია, რომლებსაც ეს მრავალფეროვნება ეფარდება. პირიქით, გრძნობადი ურთიერთ გარეთმდებარება, თავისი თავის გარეშე მყოფია; ესაა მისი ნამდვილი ძირითადი განსაზღვრება. ასე მაგალითად, „ახლა"-ს ყოფიერება გააჩნია მხოლოდ რომელიმე „ადრესა" და რომელიმე „შემდეგის" მიმართ. სწორედ ასევე წითელი არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მას ყვითელი და ლურჯი უპირისპირდება. მაგრამ ეს სხვა მოცემული გრძნობადის გარეშეა და ეს უკანასკნელი მხოლოდ იმდენად არის, რამდენადაც იგი სხვა არ არის და რამდენადაც მხოლოდ სხვა არის. — სწორედ შებრუნებულ მდგომარეობას აქვს ადგილი აზროვნების ანუ „მე"-ს მიმართ. წინააღმდეგ ურთიერთგარეთმდებარე და თავისი თავის გარეშე მყოფი გრძნობადისა, აზროვნება ანუ „მე" თავდაპირველი იგივეობაა, თავის თავთან ერთიანი და მთლიანად თავის თავთან მყოფი. თუ ვიტყვი „მე", მაშინ ეს იქნება აბსტრაქტული მიმართება თავისთავთან და მასაც, რაც ამ ერთიანობაში მოთავსდება, გადაედება იგი და მასში გარდაიქმნება. „მე", ამრიგად, არის ის სადნობი ღუმელი და ცეცხლი, რომელიც გულგრილ მრავალფეროვნებას შთანთქავს და ერთიანობაზე დაიყვანს. ეს არის

სწორედ ის, რასაც კანტი *წმინდა აპერცეპციას უწოდებს*, იმ ჩვეულებრივი აპერცეპციისაგან განსხვავებით, რომელიც თავის თავში მიიღებს მრავალფეროვნებას როგორც ასეთს; წმინდა აპერცეპცია კი, პირიქით, განხილული უნდა იქნეს როგორც ისეთი მოქმედება, რომელიც მასალას ჩემად გარდაქმნის. ამით, ყოველ შემთხვევაში, ყოველგვარი ცნობიერების ბუნება სწორედ არის გამოხატული. ადამიანი საერთოდ იქით მიისწრაფის, რომ სამყარო შეიცნოს, აითვისოს, დაეუფლოს და დაიმორჩილოს; ამ მიზნით მან სამყაროს რეალობა თითქოს უნდა გასრისოს, ე. ი. მოახდინოს მისი იდეალიზება. ამავე დროს უნდა შევნიშნოთ, რომ თვითცნობიერების სუბიექტური მოქმედება როდია ის მოქმედება, რომელსაც აბსოლუტური ერთიანობა შეაქვს მრავალფეროვნებაში. პირიქით, ეს იგივეობა თვითონ აბსოლუტია, თვითონ ჭეშმარიტია. თითქოს აბსოლუტი თავისი სათნოიანობის წყალობით ერთეულობათ თავისი თავისაგან გაუშვებს, რათა ისინი დატკბნენ თავიანთი თავით, თავიანთი ყოფიერებით, ხოლო იგივე თვითდატკბობა უკანვე აბრუნებს მათ აბსოლუტურ ერთიანობაში.

*დანართი* 2. ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა *თვითცნობიერების*, აპერცეპციის *ტრანსცენდენტალური ერთიანობა*, ძალიან მძიმე შთაბეჭდილებას სტოვებს, თითქოს-და ამ მთის გადაღმა რაღაც საშინელი რამ იფარებოდეს, ნამდვილად კი საქმე მარტივია. ის, რაც კანტს *ტრანსცენდენტალურში* ესმის, ადვილად მიიღება მისი *ტრანსცენდენტურისაგან* განსხვავებით. სახელდობრ, *ტრანსცენდენტური* საერთოდ ის არის, რაც განსჯის განსაზღვრულობის, გარკვეულობის ფარგლებს სცილდება, და ამ აზრით პირველად მათემატიკაში გვხვდება. ასე, მაგალითად, გეომეტრიაში ამბობენ, რომ წრის პერიფერია უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც უსასრულოდ მრავალ უსასრულოდ მცირე სწორი ხაზებისაგან შემდგარ წირადო. მაშასადამე, აქ აშკარად იგივურად იგულისხმება ის განსაზღვრებები, რომლებიც განსჯას ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულად მიაჩნია (სწორი ხაზი და მრუდი). სწორედ ასეთივე ტრანსცენდენტურია თავისთავთან იგივური და თავის თავში უსასრულო თვითცნობიერება, სასრული მასალით განსაზღვრული ჩვეულებრივი ცნობიერებისაგან განსხვავებით. მაგრამ კანტი თვითცნობიერების ამ ერთიანობას აღნიშნავდა როგორც მხოლოდ *ტრანსცენდენტალურს* და ისე ესმოდა, რომ ეს ერთიანობა მხოლოდ სუბიექტურია და არ ეკუთვნის თვით საგნებსაც ისე, როგორც ისინი არსებობენ თავისთავად.



*დანართი* 3. ბუნებრივ ცნობიერებას მეტისმეტად უცნაური უნდა ეგონოს ის აზრი, რომელიც ამტკიცებს, რომ *კატეგორიები* განხილული უნდა იქნეს როგორც ისეთი რამ, რაც მხოლოდ ჩვენ გვეკუთვნის (როგორც სუბიექტური); ეს მტკიცება მართლაც რაღაც სწორი არ არის. მაგრამ ერთი რამ სწორია, რომ კატეგორიები უშუალო შეგრძნებაში არ არიან მოცემული. გავსინჯოთ, მაგალითად, შაქრის ნატეხი; იგი მაგარია, თეთრია, ტკბილია და ა. შ. ჩვენ ვამბობთ, რომ ყველა ეს თვისება *ერთ* საგანში არის გაერთიანებული, მაგრამ ეს *ერთიანობა* შეგრძნებაში არაა. ასეთივეა მდგომარეობა, როდესაც ორ მოვლენას ერთმანეთის მიმართ მიზეზისა და მოქმედების ურთიერთობაში განვიხილავთ; ის, რასაც აქ აღვიქვამთ, ეს ორი ცალკეული მოვლენაა, რომელთაგან ერთი მეორეს დროში მოსდევს. მაგრამ ერთი მათგანი რომ მიზეზია, ხოლო მეორე მოქმედება (მათ შორის რომ მიზეზობრივი კავშირია), ეს კი არ აღიქმება, არამედ მხოლოდ ჩვენი აზროვნებისათვის არსებობს. თუმცა კატეგორიები (როგორც, მაგალითად, ერთიანობა, მიზეზი, მოქმედება და ა. შ.) ეკუთვნიან აზროვნებას როგორც ასეთს, მაგრამ აქედან არავითარ შემთხვევაში ის არ გამოდის, რომ ისინი მხოლოდ ჩვენია და აგრეთვე თვით საგანთა განსაზღვრებებსაც არ წარმოადგენენ. კანტის გაგება კი სწორედ ასეთია და მისი ფილოსოფიაც *სუბიექტური იდეალიზმია*, რამდენადაც შემმეცნებელი *„მე“* (შემმეცნებელი სუბიექტი) გვაძლევს შემეცნების როგორც *ფორმას*, ისევე *მასალას*, ფორმას გვაძლევს როგორც *მოაზროვნე*, შინაარსს კი — როგორც *შემგრძნობელი* სუბიექტი. ამ სუბიექტური იდეალიზმის შინაარსის გამო ფაქტიურად სიტყვის ხარჯვაც კი არ ღირს. შეიძლება პირველად ვინმემ იფიქროს, რომ საგნებს რეალობა წაერთმევათ იმით, თუ მათს ერთიანობას სუბიექტში გადავიტანთო. მაგრამ საგნებისადმი *არსის* მიწერითაც არაფერს არ ვიგებთ, არც ჩვენა და არც საგნები. მთავარია *შინაარსი*, მთავარია საკითხი, ეს შინაარსი ჭეშმარიტია თუ არა. იმით ჯერ კიდევ არაფერი ეშველებათ საგნებს, რომ მხოლოდ *არსებობენ*. მოვა დრო და ეს *არსებულიც არარსებულად* გადაიქცევა. შეიძლება ისიც კი თქვან, რომ სუბიექტური იდეალიზმის თანახმად ადამიანს შეუძლია თავის თავზე დიდი წარმოდგენა იქონიოსო. მაგრამ თუ მისი ქვეყანა გრძნობად მჭვრეტელობათა მასაა, მაშინ მას საბუთი არა აქვს, ასეთი ქვეყნის გამო იამაყოს. მაშასადამე, საერთოდ მთავარია არა სუბიექტურობისა და ობიექ-

ტურობის ეს განსხვავება, არამედ მთავარია შინაარსი, ხოლო ეს შინაარსი სუბიექტურიც არის და ობიექტურიც. შიშველი არსებობის აზრით დანაშაულიც კი ობიექტურია, მაგრამ იგი ფუჭი და უმნიშვნელო არსებობაა და ეს როგორც ასეთი თვალნათლივ გამოჩნდება სასჯელში.

§ 43.

ერთი მხრივ, კატეგორიების წყალობით უბრალო აღქმა ობიექტურობამდე, *ცდამდე* ამაღლდება, მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს ცნებები როგორც მხოლოდ სუბიექტური ცნობიერების ერთიანობანი მოცემული მასალით არიან გაპირობებული; თავის თავად ისინი ცარიელი არიან და გამოიყენებიან მხოლოდ ცდაში, რომლის მეორე შემადგენელი ნაწილი, გრძნობისა და მჭვრეტელობის განსაზღვრებებიც, ასევე მხოლოდ სუბიექტური რამ არის.

*დანართი.* კატეგორიების შესახებ იმის მტკიცება, რომ ისინი თავისთავად ცარიელი არიანო, უსაფუძვლო იქნება იმდენად, რამდენადაც მათ შინაარსი აქვთ სწორედ იმით, რომ განსაზღვრული არიან. მართალია, კატეგორიების შინაარსი გრძნობად-აღქმადი, დროულ-სივრცეული შინაარსი არაა, მაგრამ ეს მათ ნაკლად კი არ ჩაითვლება, არამედ, პირიქით, უპირატესობად. ამას აღიარებს აგრეთვე ჩვეულებრივი ცნობიერებაც და, სახელდობრ, როდესაც, მაგალითად, რომელიმე წიგნის ან სიტყვის შესახებ ამბობენ, რომ *შინაარსსავსეაო*, *შინაარსიანიაო*, როცა მასში მეტ აზრებს, ზოგად დასკვნებს და ა. შ. ნახულობენ, ისევე როგორც, პირიქით, რომელიმე წიგნი ან თუგინდაც რომელიმე რომანი არ ითვლება შინაარსსავსე, შინაარსიან წიგნად იმის გამო, რომ მასში ცალ-ცალკე ამბავთა, მოვლენათა, სიტუაციათა და სხვა მისთანათა დიდი და უამრავი მასაა თავმოყრილი და დაგროვებული. მაშასადამე, ამით ჩვეულებრივი ცნობიერებაც გარკვევით აღიარებს, რომ *შინაარსისათვის იმაზე უფრო მეტი* რამ არის საჭირო, ვიდრე გრძნობადი მასალა: ხოლო ეს *მეტი რამ* არის აზრები და ამ შემთხვევაში კი, პირველყოვლისა, *კატეგორიები*. შემდეგ, აქ კიდევ უნდა შევნიშნოთ, რომ ყოველ შემთხვევაში მტკიცებას, კატეგორიები თავისთავად ცარიელი არიანო, იმდენად აქვს სწორი აზრი, რამდენადაც მათზე და მათ ტოტალობაზე (ლოგიკურ იდეაზე) კი არ უნდა გავჩერდეთ, არამედ ბუნებისა და გონის



რეალურ სფეროებზე უნდა გადავიდეთ; მაგრამ ეს გადასვლა, ეს წინსვლა არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს ამის გამო ლოგიკურ იდეას გარედან მისთვის უცხო შინაარსი ემატებოდეს, არამედ ისე უნდა გავიგოთ, რომ ლოგიკური იდეის საკუთარი მოქმედებაა ის, რომელიც მას ბუნებიაა და გონისათვის შემდგომ განსაზღვრავს და ავითარებს.

§ 44

ამიტომ კატეგორიებს არა აქვთ იმის უნარი, რომ აბსოლუტურის განსაზღვრებები იყვნენ, რადგან აბსოლუტური აღქმაში არაა მოცემული, და ამის გამო განსჯას ანუ კატეგორიების საშუალებით შემეცნებას არ ძალუძს შეიმეცნოს *ნივთი თავისთავად*.

*შენიშვნა.* *ნივთი თავისთავად* (ნივთად მიჩნეულია აგრეთვე სულიც[1], გონიც, ღმერთიც) საგანს გამოხატავს, რამდენადაც ხდება *განყენება* ყველაფერისაგან, რასაც კი იგი ცნობიერებისათვის წარმოადგენს, განყენება ყოველგვარი გრძნობითი განსაზღვრებებისაგან, ისე როგორც მის შესახებ ყოველი განსაზღვრული აზრისაგან. ადვილი დასანახია, თუ რაღა რჩება, — *შიშველი აბსტრაქცია*, სრული *სიცარიელე*, განსაზღვრული როგორც *მიღმურობა*, როგორც წარმოდგენის, გრძნობის, განსაზღვრული აზროვნების და ა. შ. *უარყოფითი* რამ. მაგრამ ასეთივე მარტივია მოსაზრება, რომ თვით ეს Caput mortuum აზროვნების, სწორედ წმინდა, აბსტრაქციაზე გასული აზროვნების *ნაყოფიაო*, ნაყოფი ცარიელი „მე“-სი, რომელიც ამ თავის ცარიელ *იგივეობას* თავის *საგნად* აქცევს. *უარყოფითი* განსაზღვრება, რომელსაც იღებს ეს აბსტრაქტული იგივეობა როგორც *საგანს*, ისევე მოყვანილია კანტის კატეგორიათა შორის და ისევე სრულიად ცნობილი რამ არის, როგორც ზემოთ აღნიშნული ცარიელი იგივეობა. — ამიტომ ყოველთვის ამის შემდეგ მხოლოდ გაკვირვებას უნდა იწვევდეს, როდესაც ასე ხშირად ვკითხულობთ განმეორებებს, რომ არ ვიცით, თუ რა არის *ნივთი თავისთავად*. იმაზე ადვილი კი არაფერია, ვიცოდეთ, თუ რა არის იგი.

---

[1] „Seele“ ბოლანდის გამოცემაშია (მთ.)

§ 45.

*გონება*, *უპირობოს* უნარი დაინახავს ამ ცდისეულ ცოდნათა განპირობებულობას. ის, რასაც აქ გონების საგანი ეწოდება, *უპირობო* ანუ *უსასრულო*, სხვა არა არის რა, თუ არა თავისი თავის თანასწორი ანუ იგი არის ზემოხსენებული (§ 42.) „*მე*“-ს *თავდაპირველი იგივეობა აზროვნებაში*. *გონება* ეწოდება ამ *აბსტრაქტულ* „*მე*“-ს ანუ აზროვნებას, რომელიც ამ წმინდა *იგივეობას* საგნად ან მიზნად იხდის. (შეად. წინა პარაგრაფის შენიშვნა). ამ მთლიანად *განსაზღვრულობას მოკლებულ* იგივეობას ცდისეული შემეცნებანი არ შეესაბამებიან, რადგან ისინი საერთოდ განსაზღვრული შინაარსის არიან. რაკი ამისთანა უპირობო აბსოლუტად და გონების ჭეშმარიტებად (*იდეად*) არის აღიარებული, ეს ცდისეული ცოდნა გამოცხადებულია არაჭეშმარიტად, *მოვლენად*.

*დანართი*. პირველად მხოლოდ კანტმა წამოსწია წინ გარკვევით განსხვავება განსჯასა და გონებას შორის და ეს განსხვავება *იმნაირად* დაადგინა, რომ განსჯას თავის საგნად აქვს სასრული და განპირობებული, გონებას კი — უსასრულო და უპირობო. თუმცა კანტის ფილოსოფიის ფრიად მნიშვნელოვან შედეგად ის უნდა იქნეს აღიარებული, რომ კანტის ფილოსოფია მხოლოდ ცდაზე დამყარებული განსჯითი შემეცნების სასრულობას სცნობდა და ამ შემეცნების შინაარსს *მოვლენას* უწოდებდა, მაგრამ მაინც ამ უარყოფითს შედეგზე არ უნდა გავჩერდეთ და გონების უპირობობა არ უნდა დავიყვანოთ მხოლოდ აბსტრაქტულ, განსხვავების გამომრიცხველ, თავისთავთან იგივეობაზე. რაკი გონება ამრიგად განხილულია როგორც განსჯის სასრულოვანისა და განპირობებულის ფარგლებიდან გასვლა, ამით თვით გონებაც ფაქტიურად სასრულსა და განპირობებულზე დაიყვანება, ვინაიდან ჭეშმარიტი უსასრულო სასრულის უბრალო მიღმა მდებარე რამ კი არ არის, არამედ უსასრულო თავის თავში მოხსნილი სახით შეიცავს სასრულს. იგივე ითქმის *იდეაზეც*, რომელსაც კანტმა, მართალია, მას კვლავ პატივი დასდო იმით, რომ იგი გონებას მიაკუთვნა განსჯის აბსტრაქტული განსაზღვრებებისაგან ანდა თვით უბრალო გრძნობადი წარმოდგენებისაგან განსხვავებით (ჩვეულებრივ ცხოვრებაში გრძნობად წარმოდგენებსაც კი იდეას უწოდებენ); მაგრამ იდეის მიმართაც ის უარყოფითზე და მხოლოდ *ჯერარსზე*



შეჩერდა. — ყოველ შემთხვევაში კანტის ფილოსოფიის ძალიან მნიშვნელოვან შედეგად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ ცდისეული შემეცნების შინაარსის შემდგენელი საგნები ჩვენი უშუალო ცნობიერებისა გაგებულია როგორც უბრალო *მოვლენები*. ჩვეულებრივს (ე. ი. გრძნობად განსჯითს) ცნობიერებას საგნები, რომელთაც ის იცნობს მათს ცალკეულობაში, დამოუკიდებელი და თავის თავზე დამყარებული ჰგონია, მაგრამ რამდენადაც აღმოჩნდება, რომ საგნები ერთმანეთთან მიმართებაში არიან და ერთმანეთს აპირობებენ, იმდენად ეს მათი ურთიერთდამოკიდებულება განხილულია როგორც საგნებისათვის გარეგანი და მათი არსების არა კუთვნილი რამ. ამის საწინააღმდეგოდ ახლა უნდა დამტკიცდეს, რომ ის საგნები, რომელთაც ჩვენ უშუალოდ ვიცნობთ, მხოლოდ მოვლენები არიან, ე. ი. მათ თავიანთი ყოფიერების საფუძველი თავიანთ თავში კი არა აქვთ, არამედ სხვა რაღაცაში. მაგრამ ახლა საქმე იმას ეხება, როგორ განვსაზღვროთ ეს სხვა რამ. კანტის ფილოსოფიის მიხედვით ის ნივთები, რომელთაც ჩვენ ვიცნობთ, არიან მხოლოდ მოვლენები *ჩვენთვის*, ხოლო *თავისთავად* ეს ნივთები ჩვენთვის მიუწვდომელ მიღმურობას წარმოადგენენ. გულუბრყვილო ცნობიერებამ სამართლიანად უკუაგდო ეს სუბიექტური იდეალიზმი, რომლის თანახმადაც მხოლოდ *ჩვენია* და მხოლოდ *ჩვენს მიერ* არის დადგენილი ის, რაც ჩვენი ცნობიერების შინაარსს შეადგენს. ნამდვილად კი ჭეშმარიტი ვითარება ასეთია: ის ნივთები, რომელთაც ჩვენ უშუალოდ ვიცნობთ, მარტო *ჩვენთვის* კი არ არიან მოვლენები, არამედ *თავისთავადაც* უბრალო მოვლენები არიან და სასრულ ნივთთა ნამდვილი განსაზღვრება სწორედ ისაა, რომ თავიანთი ყოფიერების საფუძველი მათ თავიანთ თავში კი არა აქვთ, არამედ საყოველთაო ღვთაებრივ იდეაში. ნივთთა ასეთ გაგებასაც იდეალიზმი უნდა ვუწოდოთ, მაგრამ კრიტიკული ფილოსოფიის იმ სუბიექტური იდეალიზმისაგან განსხვავებით, მას *აბსოლუტური იდეალიზმი* უნდა დავარქვათ. თუმცა ეს აბსოლუტური იდეალიზმი ჩვეულებრივი რეალისტური ცნობიერების ფარგლებს სცილდება, მაგრამ მაინც არსებითად ფილოსოფიის კუთვნილებად ვერ ჩაითვლება, პირიქით, ის ყოველგვარი რელიგიური ცნობიერების საფუძველს უფრო წარმოადგენს, რამდენადაც სწორედ ეს რელიგიური ცნობიერებაც ყველა იმის ერთობლიობას, რაც არის, საერთოდ მთელ არსებულ ქვეყნიერებას, სთვლის ღმერთის მიერ გაჩენილ ქვეყნიერებად, რომელსაც ღმერთი მართავს.

§ 46.

მაგრამ იბადება მოთხოვნილება, რომ ეს იგივეობა, ანუ ცარიელი ნივთი თავისთავად შემეცნებულ იქნეს. შემეცნება კი სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ საგანი მისი განსაზღვრულ-გარკვეული შინაარსის მიხედვით ვიცოდეთ. მაგრამ გარკვეული შინაარსი მრავალფეროვან კავშირს შეიცავს და სხვა მრავალ საგნებთან კავშირის საფუძველს წარმოადგენს. იმ ზემოაღნიშნული უსასრულოსა ანუ თავისთავად ნივთის ამ განსაზღვრისათვის გონებას კატეგორიების გარდა სხვა არა გააჩნია რა; როდესაც გონება მოისურვებს ისინი საამისოდ გამოიყენოს, მაშინ იგი თავის საკუთარ თავს აჭარბებს, თავის ფარგლებს სცილდება (ტრანსცენდენტური ხდება).

შენიშვნა. აქ გამოდის გონების კრიტიკის მეორე მხარე; და ეს მეორე მხარე უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე პირველი. პირველი მხარეა სწორედ ზემოაღნიშნული შეხედულება, რომ კატეგორიებს თავიანთი წყარო თვითცნობიერების ერთიანობაში აქვთ, რომ, მაშასადამე, შემეცნება მათი საშუალებით ფაქტიურად ობიექტურს არაფერს შეიცავს და მათდამი მიწერილი ობიექტურობა (§§ 40, 41) თავად მხოლოდ სუბიექტური რამ არის. თუ მარტო ამ მხრით გავსინჯავთ, მაშინ კანტის კრიტიკა მხოლოდ სუბიექტური (უშნო) იდეალიზმია, რომელიც შინაარსის განხილვას არ მისდევს, თვალწინ უდგას სუბიექტურობისა და ობიექტურობის[1] მხოლოდ აბსტრაქტული ფორმები და სახელდობრ ცალმხრივად ჩერდება პირველ მხარეზე, სუბიექტურობაზე, როგორც უკანასკნელ სრულიად აფირმატულ განსაზღვრებაზე. მაგრამ იმ ეგრეთწოდებული გამოყენების განხილვის დროს, რასაც გონება თავისი საგნების შესამეცნებლად კატეგორიებით აკეთებს, კატეგორიების შინაარსი მსჯელობის საგანი ხდება მისი ზოგიერთი განსაზღვრების მიხედვით მაინც, ან, ყოველ შემთხვევაში, საბაბი იქმნება იმისა, რომ მსჯელობის საგნად იქცეს. განსაკუთრებით საინტერესოა ვნახოთ, თუ როგორ მსჯელობს კანტი უპირობოზე კატეგორიების

[1] სიტყვები: „und Objektivität“ —„და ობიექტურობის“ 1840 წლის გამოცემაში გამორჩენილა. მთარგ.



ამ გამოყენების შესახებ, ე. ი. მეტაფიზიკის შესახებ; მის დამოკიდებულებას ამ საკითხისადმი ჩვენ აქ მოკლედ გადმოვცემთ და გავაკრიტიკებთ.

§ 47.

1) პირველი უპირობო, რომელსაც კანტი განიხილავს, სულია (იხ. ზემოთ §34.). ჩემს ცნობიერებაში მუდამ ვნახულობ ჩემს თავს, ჩემს „მე“-ს α) როგორც განმსაზღვრელ სუბიექტს, β) როგორც მხოლობითს, ან აბსტრაქტულ მარტივს, γ) როგორც ერთ და იგივეს, — როგორც იგივურს ჩემს მიერ შეცნობილ ყოველგვარ მრავალფეროვანებაში, δ) ჩემი თავის როგორც მოაზროვნე არსების განმსხვავებელს ჩემს გარეთ მყოფ ყველა ნივთისაგან.

უწინდელი მეტაფიზიკის მეთოდი კანტის მიერ სწორედ არის მოცემული. ეს მეთოდი იმით გამოიხატებოდა, რომ ამ ემპირიული განსაზღვრებების ადგილზე სვამდა აზრის განსაზღვრებებს, შესაფერ კატეგორიებს, რის გამოც შემდეგი ოთხი დებულება წარმოიშობოდა: α) სული არის სუბსტანცია, β) იგი მარტივი სუბსტანციაა, γ) თავისი არსებობის სხვადასხვა დროს იგი რიცხობრივად იგივურია; δ) ის სივრცეული საგნების მიმართ გარკვეულ ურთიერთობაშია.

კანტმა მიუთითა ამ გადასვლის ნაკლოვანებაზე და შენიშნა, რომ აქ ორგვარი განსაზღვრება ერთმანეთშია არეული (პარალოგიზმი,), სახელდობრ, ემპირიული განსაზღვრებები არეულია კატეგორიებთან, და რომ გაუმართლებელი რამ არის პირველი (ემპირიული) განსაზღვრებებიდან კატეგორიების გამოყვანა, საერთოდ პირველთა ადგილას მეორეთა დასმა.

როგორც ვხედავთ, ეს კრიტიკა სხვა არაფერს გამოხატავს, თუ არა ზემოთ, § 39, მოყვანილ ჰიუმეს შენიშვნას, რომ საერთოდ აზრის განსაზღვრებები, — ზოგადობა და აუცილებლობა, — აღქმაში არა გვხვდება, რომ ემპირიული როგორც თავისი შინაარსის, ისე ფორმის მხრივ აზრის განსაზღვრებებისაგან განსხვავებულია.

შენიშვნა. თუ ემპირიული ცოდნა აზრის დამოწმებას უნდა შეადგენდეს, მაშინ გაჩნდება იმის მოთხოვნა, რომ მისი არსებობა აღქმაში ზუსტად იქნეს დამტკიცებული. — რომ არ შეიძლე-

ბა სულის შესახებ მტკიცება სუბსტანციალობისა, სიმარტივისა, თავის თავთან იგივეობისა და იმისა, რომ იგი მატერიალურ სამყაროსთან ურთიერთობის დროს თვითმყოფობას, დამოუკიდებლობას ინარჩუნებს, — ეს მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის კანტისეულ კრიტიკაში მხოლოდ იმაზეა დამყარებული, რომ ის განსაზღვრებები, რომელთაც ჩვენი ცნობიერება სულის შესახებ *ცდის* გზით გვაძლევს, ზუსტად არ ემთხვევა *აზროვნების* მიერ წარმოებულ განსაზღვრებებს. მაგრამ ზემოთ გადმოცემული დალაგების თანახმად კანტის აზრით საერთოდ *შემეცნება*, თვით ცდაც ის არის, რომ *აღქმებს* გავიაზრებთ, ე. ი. აზრის განსაზღვრებებად *გარდავქმნით* იმ განსაზღვრებებს, რომლებიც თავიდან აღქმას ეკუთვნიან. და მაინც კანტის კრიტიკის საუკეთესო მიღწევად უნდა ჩაითვალოს მუდამ ის, რომ ფილოსოფოსობა *გონის* შესახებ განთავისუფლდა სული-*ნივთისაგან*, კატეგორიებისაგან და, მაშასადამე, სულის *სიმარტივის* ან *სირთულე-შედგენილობის*, მატერიალობისა და ა. შ. საკითხებისაგან. მაგრამ ჭეშმარიტი თვალსაზრისი ასეთი ფორმების *დაუშვებლობის* შესახებ თვით ჩვეულებრივი ადამიანური განსჯისთვისაც იქნება არა ის, რომ ისინი *აზრები* არიან, არამედ, პირიქით, ის, რომ ამგვარი აზრები თავის თავად და თავისთვის ჭეშმარიტებას არ შეიცავენ. — თუ აზრი და მოვლენა ერთმანეთს სრულად არ შეესატყვისება, მაშინ შეგვიძლია არჩევანი მოვახდინოთ და ან ერთი ჩავთვალოთ ნაკლოვანად, ან მეორე. კანტის იდეალიზმში, რამდენადაც ის გონივრულს ეხება, ნაკლი აზრებს მიეწერება, ასე რომ ეს აზრები სწორედ იმიტომ ითვლებიან არასაკმარისად, რომ ისინი ადეკვატური არ არიან აღქმულისა და აღქმის მოცულობით განსაზღვრული ცნობიერებისა, იმიტომ რომ ამ უკანასკნელში როგორც ასეთში აზრები არა გვხვდებიან. აქ აზრის შინაარსი თავისთავად მსჯელობის საგანს არ წარმოადგენს.

*დანართი*. *პარალოგიზმები* საერთოდ მცდარი დასკვნებია, რომელთა შეცდომები ზუსტად ის არის, რომ ორივე წანამძღვარში ერთი და იგივე სიტყვა სხვადასხვა აზრით იხმარება. ასეთ პარალოგიზმებზეა დამყარებული კანტის მიხედვით ძველი მეტაფიზიკის მეთოდი რაციონალურ ფსიქოლოგიაში, რამდენადაც სწორედ აქ სულის მხოლოდ ემპირიული განსაზღვრებები ითვლებიან სულისათვის თავისთავად და თავისთვის დამახასიათებელ განსაზღვრებებად. სხვამხრივ, სრულიად მართალია, რომ ისეთი პრედიკატები როგორც *სიმარტივე*, *უცვლელობა* და



ა. შ. სულს არ შეიძლება მიეწეროს და არ შეიძლება მიეწეროს არა კანტის მიერ აღნიშნული საბუთით, არა იმიტომ, რომ გონება ამით მისთვის მიჩენილ საზღვარს გადააბიჯებდა, არამედ იმიტომ, რომ ამგვარი აბსტრაქტული განსჯითი განსაზღვრებები სულისათვის ძალიან ცუდნი არიან და რომ სული სრულიად სხვა რაღაც არის, ვიდრე მხოლოდ მარტივი, უცვლელი და ა. შ.. ასე, მაგალითად, სული უდავოდ არის მარტივი იგივეობა თავის თავთან, მაგრამ იმავე დროს სული როგორც მოქმედი თავის თავში თავისი თავის განმასხვავებელია; მაშინ როდესაც, პირიქით, *მხოლოდ* მარტივი, ე. ი. მხოლოდ აბსტრაქტული მარტივი როგორც ასეთი იმავე დროს სწორედ მკვდარი რამ არის.—კანტის დიდ მიღწევად უნდა ჩაითვალოს, რომ მან თავისი პოლემიკით ძველი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ეს პრედიკატები სულსა და გონს მოაშორა, მაგრამ რატომ? მისი საბუთი შემცდარია.

§ 48.

2) *მეორე* საგნის, *სამყაროს*, განუპირობებელის შემეცნების ცდის დროს გონება ვარდება ანტინომიებში, ე. ი. ორ *ურთიერთ დაპირისპირებული* დებულების მტკიცებაში *ერთი და იმავე* საგნის შესახებ და სახელდობრ ისე, რომ ორივე ეს დებულება თანაბარი აუცილებლობით უნდა დამტკიცდეს. აქედან გამოდის, რომ სამყაროს შინაარსი, რომლის განსაზღვრებები ამგვარ წინააღმდეგობაში ვარდებიან, *თავისთავად* კი არ არსებობს, არამედ მხოლოდ მოვლენა შეიძლება იყოს. წინააღმდეგობის *გადაწყვეტა* ისაა, რომ ეს წინააღმდეგობა თვით საგანში კი არ არის თავისთავად და თავისთვის, არამედ მხოლოდ შემმეცნებელ გონებას ეკუთვნის.

*შენიშვნა*. აქ იმაზეა ლაპარაკი, რომ თვით შინაარსს, სახელდობრ, კატეგორიებს თავისთავად წინააღმდეგობამდე მივყავართ. უახლესი დროის ფილოსოფიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს და უდიდეს მიღწევად უნდა ჩაითვალოს ის აზრი, რომ წინააღმდეგობა, რომელიც განსჯითი განსაზღვრებების წყალობით გონივრულში იგულისხმება, *არსებითი და აუცილებელია*. მაგრამ რამდენადაც ღრმაა ეს თვალსაზრისი, იმდენად ტრივიალურია გადაწყვეტა; ეს გადაწყვეტა მხოლოდ იმით გამოიხატება, რომ ქვეყნიურ ნივთებს ნაზად და სათუთად ეპყრობა. წინააღმდეგობის ლაქა

ქვეყნიერ არსებას კი არ უნდა ჰქონდეს, არამედ ეს წინააღმდეგობა მხოლოდ მოაზროვნე გონებას, *გონის არსებას* ახასიათებსო. რა თქმა უნდა, იმის საწინააღმდეგო არა გვაქვს რა, როდესაც ამბობენ, რომ *მოვლენადი* სამყარო მოაზროვნე გონს წინააღმდეგობებს უაშკარავებსო, — მოვლენადი სამყაროა ის ისე, როგორც *მგრძნობელობისათვის* და *განსჯისათვის* არსებობს. მაგრამ თუ ქვეყნიურ *არსებას* გონითს *არსებას* შევადარებთ, მაშინ გაგვიკვირდება, თუ რა გულუბრყვილოდ აყენებდნენ და შემდეგ სხვებიც იმეორებდნენ მორჩილ მტკიცებებს, რომ არა სამყაროს არსება, არამედ მოაზროვნე არსება, გონება არისო წინააღმდეგობრივი თავის თავში. რა თქმა უნდა, საქმეს არც სიტყვის ის საქცევი შველის, რომელიც ამბობს, რომ გონება *მხოლოდ კატეგორიების გამოყენების* გამო ვარდება წინააღმდეგობაშიო. რადგან ამ დროს იმასაც ამტკიცებენ, რომ ეს გამოყენება *აუცილებელია* და გონებას შემეცნებისათვის სხვა განსაზღვრებანი, გარდა კატეგორიებისა, არა გააჩნია რაო. შემეცნება ფაქტიურად *გამსაზღვრელი* და *განსაზღვრული* აზროვნებაა; თუ გონება მხოლოდ ცარიელი, განუსაზღვრელი აზროვნებაა, მაშინ ის *არაფერს* აზროვნებს. მაგრამ როგორც კი ბოლოს გონება იმ *ცარიელ იგივეობაზე* დაიყვანება (იხ. შემდეგ პარაგრაფში), მაშინ ის ასევე ბედნიერად განთავისუფლდება წინააღმდეგობისაგან ყოველგვარი შინაარსისა და შინაარსეულობის იოლი შეწირვით.

შემდეგ, შეიძლება შევნიშნოთ, რომ ანტინომიების ღრმა განხილვის ნაკლებობამ, უწინარეს ყოვლისა, ის გამოიწვია, რომ კანტმა მხოლოდ *ოთხი* ანტინომია აღნიშნა. იგი მათ აღნიშვნამდე იმიტომ მივიდა, რომ ის აქაც ისე, როგორც ეგრეთწოდებულ პარალოგიზმებში, კატეგორიების ცხრილს წინასწარ გულისხმობდა და ამ დროს იგი იყენებდა შემდეგში ეგზომ მოწონებულ ხერხს: იმის მაგიერ, რომ საგნის განსაზღვრებები ცნებიდან გამოეყვანა, მას უბრალოდ უკვე მზამზარეულ *სქემას* მიუყენებდა. სხვა ნაკლოვანებანი კანტის ანტინომიების გადმოცემაში მე დაწვრილებით აღვნიშნე ჩემს „*ლოგიკის მეცნიერებაში*“.—მაგრამ მთავარი რამ, რაც აქ უნდა შევნიშნოთ, ის არის, რომ ანტინომია მარტო კოსმოლოგიიდან აღებულ ოთხ განსაკუთრებულ საგანში კი არაა, არამედ ყველა გვარეობის *ყველა* საგანში, *ყველა* წარმოდგენაში, *ყველა* ცნებასა და იდეაში. ამის ცოდნა და საგანთა ამ თვისების მიხედვით შემეცნება ფილოსოფიური განხილვის არსე-



ბით მხარეს წარმოადგენს; ეს თვისება შეადგენს იმას, რაც შემდეგში ქვემოთ განსაზღვრული იქნება როგორც ლოგიკურის *დიალექტიკური* მომენტი.

*დანართი.* ძველი მეტაფიზიკის თვალსაზრისით აღიარებული იყო, რომ თუ შემეცნება წინააღმდეგობაში ვარდება, ეს მხოლოდ შემთხვევითი დაბნეულობაა და დამყარებულია სუბიექტურ შეცდომაზე დასკვნასა და მსჯელობაში. კანტის თანახმად კი, პირიქით, თვითონ აზროვნების ბუნებაშია ჩამარხული ის გარემოება, რომ აზროვნება წინააღმდეგობაში (ანტინომიაში) ვარდება, როდესაც მას უსასრულოს შემეცნება სურს. თუმცა, როგორც ზემო პარაგრაფის შენიშვნაში აღვნიშნეთ, ანტინომიების აღმოჩენა იმდენად უნდა იქნეს მიჩნეული ფილოსოფიური შემეცნების ძალიან მნიშვნელოვან მიღწევად, რამდენადაც მან ხელი შეუწყო და დააჩქარა განსჯითი მეტაფიზიკის გაყინული დოგმატიზმის მოცილება და აზროვნების დიალექტიკურ მოძრაობაზე მიუთითა, მაგრამ მაინც უნდა შევნიშნოთ ამასთანავე, რომ კანტი აქაც თავისთავად ნივთის შეუმეცნებლობის მხოლოდ უარყოფითს შედეგზე შეჩერდა და ანტინომიების ჭეშმარიტი და დადებითი მნიშვნელობის შემეცნებამდე ვერ მიაღწია. ანტინომიების ჭეშმარიტი და დადებითი მნიშვნელობა კი საერთოდ ის არის, რომ ყოველი ნამდვილი თავის თავში შეიცავს დაპირისპირებულ განსაზღვრებებს და, მაშასადამე, რომელიმე საგნის შემეცნება, უფრო ზუსტად კი, ცნებებით წვდომა ნიშნავს სწორედ მის როგორც დაპირისპირებულ განსაზღვრებათა კონკრეტული ერთიანობის შეცნობას. მაშინ როდესაც ძველი მეტაფიზიკა, როგორც ადრე იყო აღნიშნული, საგანთა განხილვის დროს მათი მეტაფიზიკურად შემეცნებისათვის ისე იწყებდა საქმეს, რომ აბსტრაქტულ განსჯითს განსაზღვრებებს იყენებდა და მათს მოპირდაპირე განსაზღვრებებს კი გამორიცხავდა, კანტი, პირიქით, ცდილობდა დაემტკიცებინა, თუ ამ სახით მიღებულ მტკიცებებს როგორ უნდა დაუპირისპირდეს მუდამ თანაბარი უფლებითა და თანაბარი აუცილებლობით სხვა, დაპირისპირებული შინაარსის, მტკიცებანი. კანტი ამ ანტინომიების აღმოჩენის დროს დაკმაყოფილდა მხოლოდ ძველი მეტაფიზიკის კოსმოლოგიით და მის წინააღმდეგ კამათის დროს კატეგორიების სქემის საფუძველზე ოთხი ანტინომია გამოიყვანა. *პირველი* ანტინომია ეხება საკითხს: სამყარო სივრცისა და დროის მიხედვით განსაზღვრულად უნდა ვიაზროთ თუ განუსაზღვრელად? *მეორე* ანტინომიაში საქმე ეხება დილემას, მატერია განხილული უნდა იქნეს როგორც დაუბოლოებლად დაყოფადი, თუ

როგორც ატომებისაგან შემდგარი? *მესამე* ანტინომია ეხება თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირებას, სახელდობრ, რამდენადაც ისმება საკითხი: ყველაფერი სამყაროში განხილული უნდა იქნეს როგორც მიზეზობრიობის კავშირით გაპირობებული, თუ ქვეყნად თავისუფალი არსებების, ე. ი. მოქმედების აბსოლუტური საწყისი წყაროების არსებობაც უნდა ვაღიაროთ. დასასრულ, ამას ერთვის *მეოთხე* ანტინომიის სახით დილემა: სამყაროს საერთოდ მიზეზი აქვს თუ არა? უწინარეს ყოვლისა, ხერხი, რომელსაც კანტი ანტინომიების განხილვის დროს მიმართავს, ის არის, რომ დაპირისპირებულ განსაზღვრებებს, რომლებსაც ანტინომიები შეიცავენ, ერთმანეთს უპირისპირებს თეზისისა და ანტითეზისის სახით და ცდილობს დაამტკიცოს ერთიცა და მეორეც, ე. ი. ცდილობს ორივე ამ საკითხის ირგვლივ მსჯელობისა და აზროვნების აუცილებელ შედეგებად წარმოადგინოს; ამასთან ის კატეგორიულად პროტესტს აცხადებს იმ ვარაუდის წინააღმდეგ, თითქოს იგი თვალთმაქცობასა და მოტყუებას ცდილობდეს იმისათვის, რომ ადვოკატური მტკიცება აწარმოოს. მაგრამ ნამდვილად ის მტკიცებანი, რომლებიც კანტს მოჰყავს თავისი თეზისებისა და ანტითეზისების სასარგებლოდ, მხოლოდ მოჩვენებით მტკიცებებად უნდა ჩაითვალოს, რადგან მას, რაც უნდა დამტკიცდეს, ყოველთვის შეიცავენ წანამძღვრები, საიდანაც ამოდის და მხოლოდ ვრცელი, მრავალსიტყვიანი, აპაგოგიური ხერხით გაშუალების მოჩვენება იქმნება. მაინც ამ ანტინომიების დადგენა კრიტიკული ფილოსოფიის ძალიან მნიშვნელოვან და აღიარების ღირს შედეგად დარჩება, რამდენადაც მით გამოხატულია (თუმცა თავდაპირველად მხოლოდ სუბიექტურად და უშუალოდ) ფაქტიური ერთიანობა იმ განსაზღვრებებისა, რომლებიც განსჯის მიერ ურთიერთმოწყვეტილად არიან ფიქსირებული. ასე, მაგალითად, ზემოხსენებული კოსმოლოგიური ანტინომიებიდან პირველ ანტინომიაში ის აზრია, რომ სივრცე და დრო განხილული უნდა იქნეს არა მარტო როგორც განუწყვეტელი, არამედ აგრეთვე როგორც წყვეტადიც, მაშინ როდესაც ძველს მეტაფიზიკაში, პირიქით, მხოლოდ განუწყვეტლობაზე შეჩერდნენ და ამის შესაბამისად სამყარო სივრცისა და დროის მიხედვით განუსაზღვრელად იყო მიჩნეული. სრულიად სამართლიანია, რომ ყოველი *განსაზღვრული* სივრცისა და აგრეთვე ყოველი *განსაზღვრული* დროის ფარგლებიდან შეიძლება გავიდეთ, მაგრამ არა ნაკლებ სამართლიანია აგრეთვე ისიც, რომ სივრცე და დრო ნამდვილია მხოლოდ მათი განსაზღვრულობის წყალობით (ე. ი. როგორც „აქ“ და „ახლა“) და



რომ ეს განსაზღვრულობა მათს ცნებაშია მოთავსებული. იგივე ითქმის აგრეთვე დანარჩენ ზემოაღნიშნულ ანტინომიებზე, ასე, მაგალითად, *თავისუფლებისა* და *აუცილებლობის* ანტინომიაზე, რომელთა მიმართ, თუ საკითხს ზედმიწევნით განვიხილავთ, ვითარება ასეთია: ის, რაც განსჯას თავისუფლებად და აუცილებლობად ესმის, ნამდვილად ჭეშმარიტი თავისუფლებისა და ჭეშმარიტი აუცილებლობის მხოლოდ იდეალური მომენტებია და არც ერთ მათგანს ერთმანეთისაგან მოწყვეტილად არავითარი ჭეშმარიტება არ გააჩნია.

§ 49.

3) გონების *მესამე* საგანი *ღმერთია* (§36), რომელიც შემეცნებული უნდა იქნეს, ე. ი. *განსაზღვრული* უნდა იქნეს *აზროვნებით*. განსჯისათვის ყველა განსაზღვრება მარტივი *იგივეობის* მიმართ მხოლოდ *ზღუდეა*, უარყოფაა, როგორც ასეთი; მაშასადამე, ყოველგვარი რეალობა ჩვენ უნდა ავიღოთ მხოლოდ უზღუდოდ, ე. ი. *განუსაზღვრელად*, და ღმერთი როგორც ყველა რეალობათა ერთობლიობა ანუ როგორც ყოვლად ურეალესი არსება *მარტივ აბსტრაქციად* გადაიქცევა; და ამ არსების განსასაზღვრელადაც მხოლოდ სრულიად აბსტრაქტული გარკვეულობა, აბსტრაქტული განსაზღვრულობა, *არსი*-ღა რჩება. აბსტრაქტული *იგივეობა*, რომელსაც აქ ცნებაც ეწოდება, და *არსი* ორი მომენტია, რომელთა გაერთიანებას ცდილობს გონება; იგი [ეს გაერთიანება] გონების *იდეალია*.

§ 50.

ეს გაერთიანება *ორ გზას* ანუ ორ ფორმას დაუშვებს; სახელდობრ, შეიძლება დავიწყოთ *არსიდან* და მისგან *აზროვნების აბსტრაქციაზე* გადავიდეთ ან, პირიქით, გადასვლა *აბსტრაქციიდან არსისკენ* ვაწარმოოთ.

რაც შეეხება არსით დაწყებას, არსი, როგორც უშუალო, წარმოადგენს უსასრულოდ მრავალგზის განსაზღვრულ არსს, სავსე სამყაროს. ეს უკანასკნელი ზედმიწევნით შეგვიძლია განვსაზღვროთ როგორც უსასრულოდ მრავალ შემთხვევითობათა კრებადობა საზოგადოდ (*კოსმოლოგიურ* დასაბუთებაში) ანდა რო-

გორც უსასრულოდ მრავალ *მიზანთა* და *მიზანშეწონილ* ურთიერთობათა კრებადობა (*ფიზიკო-თეოლოგიურ* დასაბუთებაში). — ამ სავსე არსის *გააზრება* ნიშნავს ჩამოვაცილოთ მას ცალკეულობათა და შემთხვევითობათა ფორმა და გავიგოთ იგი როგორც ზოგადი, თავისთავად და თავისთვის აუცილებელი, ზოგადი მიზნების მიხედვით განსაზღვრული და მოქმედი არსი, რომელიც იმ პირველ არსისაგან განსხვავებულია, — გავიგოთ როგორც ღმერთი. აზრთა ამ მსვლელობის კრიტიკის მთავარი აზრი ისაა, რომ ეს უკანასკნელი დასკვნაა, გადასვლაა. სახელდობრ, იმიტომ რომ *აღქმანი* და მათი აგრეგატი, სამყარო, როგორც ასეთი, არ ამჟღავნებენ თავიანთ თავში არავითარ ზოგადსაყოველთაობას, რომლისათვისაც აზროვნება იმ შინაარსს სწმენდს, მაშინ ეს ზოგადსაყოველთაობა, ამრიგად, სამყაროს იმ ემპირიული წარმოდგენით არ მართლდება. მაშასადამე, აზრის ასვლას სამყაროს ემპირიული წარმოდგენიდან ღმერთამდე უპირისპირდება *ჰიუმის* თვალსაზრისი (როგორც, მაგალითად, პარალოგიზმებში; იხ. § 47.) — თვალსაზრისი, რომელიც აღქმათა *აზროვნებას* დაუშვებლად აცხადებს, ე. ი. დაუშვებლად აცხადებს მათგან ზოგადისა და აუცილებელის გამოყოფას.

*შენიშვნა.* ვინაიდან ადამიანი მოაზროვნე არსებაა, სწორედ ამიტომ, როგორც საღი ადამიანური განსჯა, ასევე ფილოსოფია არასოდეს არ დაეთანხმებიან, რომ მათ წაართვან უფლება სამყაროს ემპირიული ჭვრეტიდან ღმერთამდე ამაღლდნენ. ამ ამაღლებას საფუძვლად სხვა არა უდევს რა, თუ არა სამყაროს *აზრობრივი* და არა მარტო გრძნობადი, ცხოველური განხილვა. აზროვნებისათვის და *მხოლოდ* აზროვნებისათვის არსებობს *არსება*, *სუბსტანცია*, *ზოგადი*, *საყოველთაო ძალაუფლება* და სამყაროს *მიზანგანსაზღვრულობა*. ღმერთის არსებობის ეგრეთწოდებული დასაბუთება განხილული უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ *გონის* თავის თავის შიგნით *მსვლელობის აღწერა* და ანალიზი; გონი *მოაზროვნეა* და გრძნობადს აზროვნებს. აზროვნების *ამაღლება* გრძნობადზე, სასრულის ფარგლებიდან *გამოსვლა* და უსასრულოზე გადასვლა, ზეგრძნობადში *ნახტომი*, რომელსაც აზროვნება აკეთებს გრძნობადის მწკრივების წყვეტით, ყველაფერი ეს თვითონ აზროვნებაა, ეს გადასვლაც *მხოლოდ აზროვნებაა*. როდესაც ამბობენ, რომ ასეთი გადასვლა არ უნდა მოვახდინოთ, ეს



იმას ნიშნავს, რომ არ უნდა ვიაზროვნოთ. ცხოველები მართლაც ასეთ გადასვლას არ ახდენენ; *ისინი* გრძნობად შეგრძნებასა და მჭვრეტელობაზე შეჩერდნენ; ამიტომაც მათ რელიგია არა აქვთ. საერთოდ აქ, განსაკუთრებით კი აზროვნების ამაღლების ამ კრიტიკაზე ორი რამ უნდა შევნიშნოთ. *ჯერ ერთი*, თუ ეს ამაღლება *დასკვნათა* ფორმით ხდება (ღმერთის არსებობის ეგრეთწოდებული *დასაბუთების* ფორმით), მაშინ *გამოსავალი წერტილი*, ყოველ შემთხვევაში, ის მსოფლმჭვრეტელობაა, რომლის თანახმადაც სამყარო წარმოდგენილია როგორც შემთხვევითობათა აგრეგატი ანდა განსაზღვრულია მიზნებითა და მიზანშეწონილი მიმართებებით. რამდენადაც აზროვნება *დასკვნებს* აკეთებს, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ეს გამოსავალი წერტილი აზროვნებაში *რჩება* და *დატოვებულია* როგორც *ურყევი საფუძველი* და სრულიად ისევე ემპირიულად, როგორიც მისი მასალა არის თავდაპირველად. გამოსავალი წერტილის მიმართება იმ საბოლოო წერტილისადმი, რომელზედაც აზროვნება გადადის, ამრიგად, წარმოდგენილია როგორც მხოლოდ *ჰოყოფითი მიმართება*, როგორც დასკვნა *ერთიდან*, რომელიც *არის* და *რჩება*, რომელიღაც სხვაზე, რომელიც სწორედ *ასევე არის*. მაგრამ დიდი შეცდომაა, თუ მოვისურვებთ აზროვნების ბუნების შემეცნებას მხოლოდ ასეთი განსჯითი ფორმით. მოვიაზროთ ემპირიული ქვეყანა, პირიქით, იმას ნიშნავს, რომ მისი ემპირიული ფორმა არსებითად შევცვალოთ და ზოგად რამედ გარდავქმნათ; ამასთანავე აზროვნება ამ ემპირიულ საფუძველზე *უარყოფით* ზემოქმედებას ახდენს; აღქმული მასალა, როდესაც ზოგადობით განისაზღვრება, თავისი პირველი ემპირიული სახით *არ რჩება*. აზროვნების ამ მოქმედებაში გამოვლინდება აღქმულის *შინაარსი* ნაჭუჭის, გარსის მოცილებითა და *უარყოფით* (შდრ. § 13 და 23). ამიტომ ღმერთის არსებობის მეტაფიზიკური დასაბუთებანი წარმოადგენენ სამყაროდან ღმერთამდე გონის ამაღლების არადამაკმაყოფილებელ განმარტებებსა და აღწერებს, იმიტომ რომ ისინი არ შეიცავენ, არ გამოხატავენ ანდა, უფრო სწორად არ გამოავლენენ იმ *უარყოფის* მომენტს, რომელიც ამ ამაღლებაშია, ვინაიდან, რაკი სამყარო *შემთხვევითია*, აქედან თავისთავად გამომდინარეობს, რომ იგი მხოლოდ *წარმავალია*, მოვლენადია, თავისთავად და თავისთვის *არარაობას* წარმოადგენს. გონის ამაღლების აზრი ისაა, რომ, მართალია, სამყაროს აქვს არსი, მაგრამ ის მხოლოდ მოჩვენებაა, იგი არ არის ჭეშმარი-

ტი არსი, არაა აბსოლუტური ჭეშმარიტება, რომ ეს ჭეშმარიტება, პირიქით, ამ მოვლენის მიღმა მხოლოდ ღმერთშია, მხოლოდ ღმერთია ნამდვილი არსი. მაგრამ რადგან ეს ამაღლება *გადასვლა* და *გაშუალებაა*, ამდენად ის *გადასვლისა* და *გაშუალების მოხსნაცაა*, ვინაიდან ის, რის გამოც ღმერთი შეიძლება გაშუალებული გვეგონოს, სამყარო, პირიქით, თვითონ არარაობად არის გამოცხადებული. მხოლოდ სამყაროს *არსის არარაობაა* დამაკავშირებელი კიბე ამაღლებისა ისე, რომ ის, რაც გამაშუალებელია, ჰქრება და ამ გაშუალებაში თვითონ გაშუალება იხსნება. როცა *იაკობი* განსჯის მტკიცების წინააღმდეგ იბრძვის, მას უმთავრესად მხედველობაში აქვს მხოლოდ ჰოყოფითად (*აფირმატულად*) გაგებული დამოკიდებულება, როგორც დამოკიდებულება ორ არსებულს შორის. ის სამართლიანად უსაყვედურებს მტკიცების ამისთანა ხერხს იმას, რომ ამ გზით *უპირობოსათვის* ეძებენ *პირობას* (სამყაროს), რომ *უსასრულო* (ღმერთი) ამ წესით წარმოდგენილია როგორც *დასაბუთებული* და *დამოკიდებული*. მაგრამ ზემოაღნიშნული ამაღლება, ისე, როგორც ხდება იგი გონში, ასწორებს თვითონ ამ მოჩვენებას; მთელი მისი შინაარსი უფრო ამ მოჩვენების გასწორებაა. მაგრამ იაკობი ვერ ჩაწვდა არსებითი აზროვნების ამ ჭეშმარიტ ბუნებას, იმ აზრს, რომ გაშუალების დროს თვითონ გაშუალება იხსნება. ამიტომ შეცდომაა, რომ ის სამართლიანი საყვედური, რომელსაც იგი მხოლოდ მარეფლექტირებელ განსჯას უყენებს, მიიჩნიოთ საერთოდ აზროვნებისადმი და, მაშასადამე, აგრეთვე გონივრული აზროვნებისადმი მიმართულ საყვედურად.

*უარყოფითი* მომენტის შეუმჩნევლობის განსამარტებლად შეიძლება მაგალითისათვის აღვნიშნოთ ის საყვედური, რომელსაც *სპინოზიზმს* უყენებენ იმის გამო, რომ იგი პანთეიზმი და ათეიზმია. სპინოზას *აბსოლუტური სუბსტანცია*, რასაკვირველია, ჯერ კიდევ არაა აბსოლუტური *გონი*, და ამიტომ სამართლიანია მოთხოვნა, რომ ეს ღმერთი განსაზღვრული უნდა იქნეს როგორც აბსოლუტური გონი. მაგრამ თუ სპინოზას განსაზღვრება წარმოდგენილი იქნა ისე, რომ იგი ღმერთს ბუნებაში, სასრულ სამყაროში ურევს და სამყაროს ღმერთად აქცევს, ეს იმას გულისხმობს, რომ სასრულ სამყაროს ჭეშმარიტი სინამდვილე, ჰოყოფითი *რეალობა* გააჩნია. ასეთი ვარაუდის დაშვებისას ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის მტკიცებით ღმერთი, რასაკვირველია, მთლიანად სასრულოვანი ხდება და არსებობის უბრალო



სასრულ, გარეგან მრავალფეროვანებაზე დაიყვანება. აღარაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ სპინოზა ღმერთს განსაზღვრავს არა როგორც ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობას, არამედ როგორც *აზროვნებისა* და განფენილობის (მატერიალური ქვეყნის) ერთიანობას, ამიტომ ამ ერთიანობაში, თუნდაც იგი იმ პირველი სრულიად შეუფერებელი სახით მივიღოთ, მაინც დავინახავთ, რომ სპინოზას სისტემაში სამყარო განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ ფენომენი (მოვლენა), რომელსაც ნამდვილი რეალობა არ გააჩნია; ასე რომ ეს სისტემა უფრო განხილული უნდა იქნეს როგორც *აკოსმიზმი*. ყოველ შემთხვევაში ათეიზმად არ უნდა მიეჩნიათ ისეთი ფილოსოფია, რომელიც ამტკიცებს, რომ ღმერთი და *მხოლოდ ღმერთი არსებობს*. ხომ მიაწერენ რელიგიას ისეთ ხალხებსაც კი, რომლებიც თაყვანს სცემენ როგორც ღმერთს, მაიმუნებს, ძროხას, ქვისა და ბრინჯაოს ქანდაკებებს და ა. შ., მაგრამ ადამიანი ადვილად ვერ დაეთანხმება იმას, რომ უარი თქვას თავის გრძნობად წარმოდგენაზე დამყარებულ წანამძღვარზე, რომ სასრულობის ამ აგრეგატს, რომელსაც სამყარო ეწოდება, ნამდვილი რეალობა გააჩნია, ადამიანს სრულიად შეუძლებლად მიაჩნია მიიღოს გამოთქმა, რომ *ქვეყანა არ არსებობს*, ანდა ყოველ შემთხვევაში გაცილებით უფრო ნაკლებ შესაძლებლად მიაჩნია ამის აღიარება, ვიდრე იმ აზრისა, რომ *ღმერთი არ არსებობს*. ფიქრობენ (ხოლო ეს ფიქრი პატივს არ მიაგებს მათ, ვინც ასე ფიქრობს) რომ უფრო ადვილი წარმოსადგენია ამა თუ იმ სისტემამ უარყოს ღმერთი, ვიდრე ის, რომ სამყარო უარყოს; ბევრად უფრო გასაგები ჰგონიათ ღმერთის უარყოფა, ვიდრე ქვეყნის უარყოფა.

*მეორე* შენიშვნა ეხება იმ *შინაარსის* კრიტიკას, რომელსაც, უპირველეს ყოვლისა, აღნიშნული აზრობრივი ამაღლება მოიპოვებს. რა თქმა უნდა, ეს შინაარსი არ შეესაბამება იმას, რაც *ღმერთის* სახით ესმით, ანდა უნდა შეისმინონ, თუკი ეს შინაარსი მდგომარეობს მხოლოდ ქვეყნის *სუბსტანციის* განსაზღვრებებში, მის *აუცილებელ არსებაში*, *მიზანშეწონილად მომწყობელ* და *ხელმძღვანელ მიზეზში* და ა. შ., მიუხედავად იმისა, რომ არ არის სწორი ჯერ შევიდგინოთ წარმოდგენა ღმერთის შესახებ, ხოლო ასეთი წინასწარი დაშვების შემდეგ შეფასება დავუწყოთ ამ წარმოდგენიდან მიღებულ შედეგს, მაინც უნდა ვაღიაროთ, რომ იმ განსაზღვრებებს დიდი მნიშვნელობა აქვთ და ღმერთის იდეაში აუცილებელ მომენტებს წარმოადგენენ. მაგრამ იმისათვის, რომ ამ გზით შინაარსი

მისი ჭეშმარიტი განსაზღვრებით წარსდგეს აზროვნების წინაშე, იმისათვის, რომ აზროვნების წინაშე წარმოსდგეს ღმერთის იდეა, ამისათვის, რასაკვირველია, გამოსავალ წერტილად მეორეხარისხოვანი შინაარსი არ უნდა იქნეს აღებული. სამყაროს *წმინდა შემთხვევითი* ნივთები ძალიან აბსტრაქტულ განსაზღვრებებს წარმოადგენენ. ორგანული სახეები და მათი მიზანგანსაზღვრებანი უმაღლეს სფეროს, *სიცოცხლეს* მიეკუთვნებიან. მაგრამ გარდა იმისა, რომ ცოცხალი ბუნებისა და არსებული ნივთების სხვა ურთიერთობების განხილვას *მიზნების* თვალსაზრისით შეიძლება სახელი გაუტყდეს მიზანთა მცირე მნიშვნელობის გამო და ამ მიზანთა ბავშური მომარჯვებითაც კი, თვით ცოცხალი ბუნებაც ნამდვილად ჯერ კიდევ არ არის ის, რომლის საშუალებითაც შეიძლებოდეს ღმერთის იდეის ჭეშმარიტი *განსაზღვრების* შედგენა: ღმერთი უფრო მეტია, ვიდრე ცოცხალი არსება, ის არის გონი. მხოლოდ გონითი ბუნებაა ერთადერთი ღირსეული და უჭეშმარიტესი *გამოსავალი წერტილი* აბსოლუტურის აზროვნებისათვის, რამდენადაც აზროვნებას გამოსავალი წერტილი ესაჭიროება და აქვს კიდეც.

§ 51.

*გაერთიანების მეორე გზა*, რომლის საშუალებითაც უნდა განხორციელდეს *იდეალი*, *ამოდის აზროვნების აბსტრაქციიდან* და მიდის განსაზღვრებამდე, რისთვისაც მხოლოდ *არსი*-ღა რჩება; — ეს არის *ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება*. ის დაპირისპირება, რომელიც აქ გვხვდება აბსტრაქტულ სუბიექტურად, არის *აზროვნებისა* და *არსის* დაპირისპირება, მაშინ როდესაც პირველ გზაზე *არსი* ორივე მხრისათვის საერთოა, და დაპირისპირება მხოლოდ ცალკეულისა და ზოგადის განსხვავებას შეეხება. ის, რასაც განსჯა ამ მეორე გზას უპირისპირებს, თავისთავად იგივეა, რაც ზემოთ იყო მოყვანილი პირველი გზის საწინააღმდეგოდ, სახელდობრ ის, რომ ემპირიულში არ მოიპოვება ზოგადი, ასევე, პირიქით, ზოგადი არ შეიცავს განსაზღვრულს, ხოლო ეს განსაზღვრული აქ არსია. ანუ: არსი არ შეიძლება ცნებიდან იქნეს გამოყვანილი, არ შეიძლება ანალიზით იქნეს მიღებული.



*შენიშვნა*. ონტოლოგიური დასაბუთების კანტისეულმა კრიტიკამ სწორედ იმიტომ ჰპოვა უეჭველად სასურველი მიღება და აღიარება, რომ აზროვნებისა და არსის განსხვავების გასარკვევად მან *ასი ტალერის* მაგალითი მოიშველია; *ცნების* მიხედვით ასი ტალერი სულ ერთია ასი ტალერია მაშინაც, როდესაც მხოლოდ შესაძლებელია და მაშინაც, როდესაც ნამდვილია; მაგრამ *ჩემი* ქონებრივი მდგომარეობისათვის მათ შორის არსებითი განსხვავებაა. — არაფერი არ შეიძლება იყოს ისეთი ცხადი, როგორც ის ამბავი, რომ, რასაც მე ვფიქრობ ან წარმოვიდგენ, ამით ის ჯერ კიდევ არ *არის* ნამდვილი, არაფერი არაა იმ აზრზე უფრო ცხადი და ნათელი, რომ წარმოდგენა ან ცნება საკმარისი არაა იმისათვის, რომ თავიანთ შინაარსს ყოფიერება მიანიჭონ. — მიუხედავად იმისა, რომ სამართლიანად შეიძლება იმგვარი ნივთებისათვის, როგორიც ასი ტალერია, ცნების სახელის დარქმევას ბარბაროსობა ვუწოდოთ, მაინც ბოლოსდაბოლოს ის ადამიანები, რომლებიც მუდმივად იმეორებენ ფილოსოფიური იდეის წინააღმდეგ, რომ *აზროვნება და არსი სხვადასხვა* არისო, ერთხელ მაინც უნდა დაფიქრდნენ და გაიგონ, რომ არც ფილოსოფოსებისათვის არის ეს გარემოება უცნობი; მართლაც ამაზე უფრო ტრივიალური მოსაზრება რაღა უნდა იყოს? გარდა ამისა, ისინი იმაზეც უნდა დაფიქრებულიყვნენ, რომ როდესაც ლაპარაკია *ღმერთზე*, მაშასადამე, აქ საქმე ეხება სრულიად სხვა გვარეობის საგანს, ვიდრე ასი ტალერია, *რაღაც* განსაკუთრებულ ცნებას, წარმოდგენას, თუ სხვა რაიმეს, რასაც უნდა უწოდებდეთ მას. მართლაც-და, ყოველი *სასრული* ხომ იმას და *მხოლოდ იმას* ჰქვია, *რომლის არსებობაც მისი ცნებისაგან განსხვავდება*. ღმერთი კი სწორედ ის უნდა იყოს, რაც მხოლოდ „*არსებულად მოისაზრება*“, სადაც ცნება თავის არსს შეიცავს. ცნებისა და არსის ეს ერთიანობა შეადგენს სწორედ ღმერთის ცნებას. — ეს, რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ ღმერთის ფორმალური განსაზღვრებაა, რომელიც ამის გამო ნამდვილად მხოლოდ თვითონ *ცნების* ბუნებას შეიცავს. მაგრამ ადვილად შეიძლება დავინახოთ, რომ ეს ცნება თავისი სრული აბსტრაქტული აზრით უკვე შეიცავს *არსს*. რადგან ცნება, როგორც არ უნდა განსაზღვრონ იგი, ყოველ შემთხვევაში გაშუალების მოხსნით მიიღება, მაშასადამე, *უშუალო დამოკიდებულება* აქვს თავის თავთან; ხოლო არსი სხვა არა არის რა, თუ არა ეს უშუალო დამოკიდებულება თავის თავთან. — შეიძლება ითქვას, უცნაური იქნებოდა,

გონის ეს შინაგანი ბუნება, ცნება ანუ თუნდაც „მე“ ანდა მით უმეტეს კონკრეტული მთლიანობა, რომელიც ღმერთია, იმდენადაც არ იყოს მდიდარი, რომ შეიცავდეს ისეთ ღარიბ განსაზღვრებას, როგორიც არის *არსი*, რაც მართლაც ყველაზე ღარიბესი და უაბსტრაქტულესია. შინაარსის მიხედვით აზრისათვის *არსზე* უფრო მცირეღირებულების რამე აღარ შეიძლება არსებობდეს. კიდევ უფრო ნაკლები ღირებულების, კიდევ უფრო მცირე რამ შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რასაც ყველაფერზე ადრე წარმოიდგენენ ხოლმე ჩვეულებრივად, როდესაც არსზე ლაპარაკობენ, სახელდობრ *გარეგან გრძნობად* არსებობაზე, როგორიც არის, მაგალითად, არსებობა ამ ქაღალდისა, რომელიც ჩემს წინ დევს; მაგრამ შეზღუდული, წარმავალი ნივთის გრძნობადი არსებობის შესახებ ლაპარაკსაც კი აღარავინ ისურვებს. თუმცა, კრიტიკის ტრივიალურ შენიშვნას, რომ აზრი და არსი განსხვავებული არიანო, უკიდურეს შემთხვევაში შეუძლია დააბრკოლოს ადამიანის გონის მსვლელობა ღმერთის *აზრიდან* იმ რწმენისაკენ, რომ იგი *არსებობს*, მაგრამ ის კი არ შეუძლია, რომ ეს მსვლელობა მოუსპოს. ეს გადასვლა, ღმერთის აზრის აბსოლუტური განუყოფელობა მისი არსისაგან, არის სწორედ ის, რაც ხელახლა აღსდგა თავისი უფლებებით *უშუალო ცოდნის* ანუ *რწმენის* თვალსაზრისში. მაგრამ ამაზე შემდეგ.

§ 52.

ამრიგად, *აზროვნებისათვის* მის უმაღლეს მწვერვალზე განსაზღვრულობა *გარეგან* რაღაცად რჩება; ის მთლიანად *აბსტრაქტულ აზროვნებად* რჩება, რომელსაც აქ მუდამ *გონება* ეწოდება. მაშასადამე, საბოლოო შედეგი ისაა, რომ ეს უკანასკნელი აქ სხვას არაფერს გვაძლევს, თუ არა *ფორმალურ ერთიანობას* გამოცდილებათა გამარტივებისა და სისტემატიზირებისათვის, იგი *კანონია* და არა *ჭეშმარიტების ორგანონი*, მას შეუძლია მოგვცეს მხოლოდ შემეცნების *კრიტიკა* და არა უსასრულოს *დოქტრინა*. თავის უკანასკნელ ანალიზში ეს კრიტიკა იმ *დარწმუნებულობაში* მდგომარეობს, რომ აზროვნება თავის თავში მხოლოდ *განუსაზღვრელი ერთიანობა* და ამ *განუსაზღვრელი ერთიანობის მოქმედებაა*.



*დანართი*. მართალია, კანტმა გონება გაიგო როგორც განუპირობებელის წვდომის უნარი, მაგრამ თუ ეს ამასთანავე მხოლოდ აბსტრაქტულ იგივეობაზე დაიყვანება, მაშინ ეს იმავე დროს მის განუპირობლობაზე უარის თქმას ნიშნავს და მაშინ გონებაც ფაქტიურად ცარიელი განსჯაა და მეტი არაფერი. გონება მხოლოდ იმიტომ არის განუპირობებელი, რომ იგი განისაზღვრება არა გარედან, მისთვის უცხო შინაარსის მიერ, არამედ, პირიქით, თავის თავს თვითონ განსაზღვრავს და, მაშასადამე, თავის შინაარსში თავის თავთანაა. მაგრამ კანტის მიხედვით გონების მოქმედება გარკვევით მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ აღქმის მიერ მოპოვებული მასალა კატეგორიების გამოყენებით სისტემაში ე. ი. გარეგან წესრიგში მოიყვანოს; გონების პრინციპი ამ დროს მხოლოდ ის არის, რომ წინააღმდეგობას არ შეიცავდეს.

§ 53.

b) *პრაქტიკული გონება* გაგებულია როგორც თავისი თავის *ზოგადი* წესით განმსაზღვრელი ნება, ე. ი. როგორც *მოაზროვნე* ნება. პრაქტიკულმა გონებამ უნდა მოგვცეს *თავისუფლების* იმპერატიული, ობიექტური კანონები, ე. ი. ისეთი კანონები, რომლებიც ამბობენ, თუ რა *უნდა გაკეთდეს*. გამართლება იმისა, რომ აზროვნება აქ აღიარებულია როგორც *ობიექტურად განმსაზღვრელი* მოქმედება (ე. ი. ფაქტიურად, როგორც *გონება*), იმით დგინდება, რომ პრაქტიკული თავისუფლება შეიძლება *დასაბუთდეს* ცდით, ე. ი. გამომჟღავნდეს თვითცნობიერების მოვლენაში. ამ ცდას ცნობიერებაში უპირისპირდება ყველა ის პროტესტები, რომელთაც დეტერმინიზმი აყენებს მის წინააღმდეგ იმავე გამოცდილების საფუძველზე, განსაკუთრებით სკეპტიკური (აგრეთვე ჰიუმის) ინდუქცია ყველა იმათი *უსასრულო სხვადასხვაობიდან*, რაც ადამიანთა შორის უფლებად და მოვალეობად ითვლება, ე. ი., რაც თავისუფლების ობიექტურ კანონებს უნდა წარმოადგენდნენ.

§ 54.

იმისათვის, რასაც პრაქტიკული აზროვნება თავისთვის კანონად აქცევს, თავისი თავის *განსაზღვრის* კრიტერიუმისათვის თავის თავში, კვლავ სხვა არაფერი არსებობს, გარდა განსჯის იმავე

*აბსტრაქტული იგივეობისა*, რომ ამ განსაზღვრაში არავითარ წინააღმდეგობას ადგილი არა აქვს; — მაშასადამე, *პრაქტიკული* გონება ვერ სცილდება ფორმალიზმს, რომელიც *თეორიული* გონების უკანასკნელი დასკვნა უნდა იყოს.

მაგრამ ეს პრაქტიკული გონება გულისხმობს ზოგად განსაზღვრებას, *სიკეთეს*, არა მარტო *თავის თავში*, არამედ ის პირველად მხოლოდ მაშინაა ნამდვილად *პრაქტიკული*, როდესაც მოითხოვს, რომ სიკეთე ქვეყნად არსებობდეს, სიკეთეს გარეგანი ობიექტურობა ჰქონდეს, ე. ი. აზრი მარტო *სუბიექტური* კი არა, არამედ ობიექტურიც იყოს საერთოდ. პრაქტიკული გონების ამ პოსტულატზე შემდეგ ვილაპარაკებთ.

*დანართი.* რაზედაც კანტმა თეორიულ გონებას უარი უთხრა, ე. ი. თავისუფალ თვითგანსაზღვრებაზე, ის პრაქტიკულ გონებას გარკვევით მიაკუთვნა. უმთავრესად კანტის ფილოსოფიის ამ მხარემ დაიმსახურა დიდი მოწონება და სრულიად სამართლიანადაც. იმისათვის, რომ ღირსეულად დავაფასოთ კანტის დამსახურება ამ მიმართულებით, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავიხსენოთ პრაქტიკული ფილოსოფიის და კერძოდ მორალის ფილოსოფიის ის ფორმა, რომელიც კანტამდე იყო გაბატონებული. იგი იყო საერთოდ *ევდემონიზმის* სისტემა, რომელიც კითხვაზე ადამიანის დანიშნულების შესახებ უპასუხებს, რომ ადამიანმა მიზნად უნდა დაისახოს თავისი *ბედნიერება*. ხოლო რადგანაც ბედნიერებად ესმოდათ ადამიანის დაკმაყოფილება მისი კერძო მიდრეკილებების, სურვილების, მოთხოვნილებების მხრივ და ა. შ., ამიტომ ნებისყოფისა და მისი მოქმედების პრინციპად იქცა შემთხვევითი და პარტიკულარული. ამ ევდემონიზმს, რომელსაც თავის თავში არავითარი მტკიცე დასაყრდენი არ გააჩნდა და ყოველგვარ თვითნებობასა და ჟინიანობას ფართოდ უღებდა კარებს, კანტმა დაუპირისპირა პრაქტიკული გონება და ნებისყოფის საყოველთაო და ყველასათვის თანაბრად სავალდებულო განსაზღვრების მოთხოვნა გამოთქვა. როგორც წინა პარაგრაფებში შევნიშნეთ, მაშინ როდესაც თეორიული გონება კანტის მიხედვით უსასრულოს მხოლოდ უარყოფით უნარს შეადგენს და, საკუთარ დადებით შინაარსს მოკლებული, ცდისეული შემეცნების მიერ მოცემული სასრულის განხილვით უნდა დაკმაყოფილდეს, პრაქტიკულ გონებას, პირიქით, კანტმა გარკვევით მიაწერა დადებითი უსასრულობა და სახელდობრ *იმ სახით*, რომ იგი *ნებისყოფას* ისეთ უნარს მიაწერს, რითაც თავის თავს ზოგადი წესით, ე. ი. *აზროვნებით* განსაზღვრავს. ამ



უნარს ნებისყოფა, მართალია, ფლობს და ფრიად მნიშვნელოვანიც არის იმის ცოდნა, რომ ადამიანი მხოლოდ იმდენად არის თავისუფალი, რამდენადაც მას ეს უნარი გააჩნია და მას თავის მოქმედებებში იყენებს, მაგრამ ამ აღიარებით ჩვენ ჯერ მაინც არ გვიპასუხნია ნების ანუ პრაქტიკული გონების *შინაარსის* საკითხზე. ხოლო თუ ამბობენ, რომ ადამიანმა *სიკეთე* უნდა გაიხადოს თავისი ნებისყოფის შინაარსადო, მაშინ იმ წამსვე ხელახლა წამოიჭრება საკითხი შინაარსის შესახებ, ე. ი. ამ შინაარსის განსაზღვრულობის შესახებ; მარტო ნებისყოფის თავის თავთან თანხმობის პრინციპით, ისევე როგორც მოვალეობის გულისათვის მოვალეობის შესრულების მოთხოვნით, ერთ ნაბიჯსაც ვერ გადავდგამთ წინ.

## § 55.

γ) *მარეფლექტირებელი მსჯელობის უნარს* მიაწერენ *მჭვრეტელობითი განსჯის* პრინციპს, ე. ი. ისეთი განსჯის პრინციპს, რომელშიც კერძო, წარმოადგენს რა *ზოგადისათვის* (აბსტრაქტული იგივეობისათვის) *შემთხვევითსა* და მისგან არ გამოიყვანება, თვითონ ამ ზოგადით განისაზღვრება; — იგი განიცდება ხელოვნებისა და *ორგანული* ბუნების ნაწარმოებებში.

*შენიშვნა.* *მსჯელობის უნარის კრიტიკა* იმით არის შესანიშნავი, რომ კანტმა მასში გამოხატა წარმოდგენა, თვით აზრიც კი *იდეის შესახებ*. *ინტუიციური განსჯის*, *შინაგანი* მიზანშეწონილობისა და ა. შ. წარმოდგენა არის *ზოგადი*, რომელიც ამავე დროს მოაზრებულია როგორც თავის თავში *კონკრეტული*. ამიტომ კანტის ფილოსოფია მხოლოდ ამ წარმოდგენებში ამჟღავნებს თავის თავს *სპეკულატურად*. ბევრმა, სახელდობრ *შილერმა*, გამთიშავი განსჯის *აბსტრაქციებიდან* გამოსავალი ნახა *ხელოვნებრივი მშვენიერის* იდეაში, აზრისა და გრძნობადი წარმოდგენის *კონკრეტული* ერთიანობის იდეაში; სხვებმა საერთოდ *ცხოველმყოფელობის* ჭვრეტასა და ცნობიერებაში, სულ ერთია, ბუნებრივი ცხოველმყოფელობაა იგი თუ ინტელექტუალური. — თუმცა ხელოვნების ნაწარმოები, ისე როგორც ცოცხალი ინდივიდუალობა შინაარსის მიხედვით შეზღუდული არიან; მაგრამ შინაარსის მიხედვითაც კანტი აყენებს ფართო

იდეას ბუნების ანუ აუცილებლობისა და თავისუფლების მიზანს შორის პოსტულირებულ ჰარმონიაში, სამყაროს განხორციელებულად მოაზრებულ საბოლოო მიზანში. მაგრამ *აზრის სიზარმაცე*, როგორც შეიძლება ვუწოდოთ მას, ამ უმაღლესი იდეის მიღწევისას ადვილად პოულობს გამოსავალს *ჯერარსში* და წინააღმდეგ საბოლოო მიზნის ნამდვილი რეალიზაციისა მტკიცედ ჩასჭიდებია ცნებისა და რეალობის გათიშულობას. პირიქით, ცოცხალი ორგანიზმებისა და ხელოვნებრივი მშვენიერის თვალსაჩინო არსებობა თვით *გრძნობისა* და *მჭვრეტელობისათვისაც* კი უკვე ამჟღავნებს *იდეალის სინამდვილეს*. ამიტომ კანტის რეფლექსიები ამ საგნებზე განსაკუთრებით გამოდგებოდა ისეთ შესავალად, რომელიც ცნობიერებას *კონკრეტული* იდეის წვდომასა და აზროვნებაში გაწვრთნის.

§ 56.

აქ წამოყენებულია აზრი განსჯის *ზოგადისა* და მჭვრეტელობის *განსაკუთრებულის* სულ სხვა ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, ვიდრე ის, რომელიც თეორიული და პრაქტიკული გონების მოძღვრებას უდევს საფუძვლად. მაგრამ მას არ უკავშირდება ის შეხედულება, რომ ის ურთიერთდამოკიდებულება *ჭეშმარიტია* და თვითონაც *ჭეშმარიტებაა*. პირიქით, ეს ერთიანობა აქ აღებულია იმ სახით, რა სახითაც იგი სასრულ მოვლენებში ხორციელდება და *ცდაში* მჟღავნდება. ასეთი ცდა პირველყოვლისა მოცემულია *სუბიექტში*, ნაწილობრივ *გენიაში*, ესთეტიკური იდეების წარმოების უნარში, ე. ი. იმ უნარში, რომ აწარმოოს თავისუფალი *წარმოსახვის ძალის* წარმოდგენები, რომლებიც იდეას ემსახურებიან და საშუალებას გვაძლევენ ვიაზროვნოთ, მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი შინაარსი *ცნებაში* არ არის გამოხატული, და არც შეიძლება რომ იყოს გამოხატული; ნაწილობრივ კი — *გემოვნების მსჯელობაში*, თავისუფალი *მჭვრეტელობების* ანუ წარმოდგენებისა და კანონზომიერი *განსჯის თანხმობის გრძნობაში*.

§ 57.

შემდეგ მარეფლექტირებელი მსჯელობის უნარის პრინციპი *ბუნების ცოცხალი ქმნილებებისათვის* განისაზღვრება როგორც *მიზანი*, მოქმედი *ცნება*, როგორც



თავის თავში განსაზღვრული და განმსაზღვრელი ზოგადი. ამასთანავე მოშორებულია წარმოდგენა *გარეგანი* ანუ *სასრული მიზანშეწონილებისა*, რომელშიც მიზანი მხოლოდ გარეგანი ფორმაა იმ საშუალებისა და მასალისათვის, რაშიაც თვითონ მიზანი ხორციელდება. პირიქით, *ცოცხალ* არსებაში მიზანი არის მატერიაში იმანენტური განსაზღვრება და მოქმედება; და ყველა წევრი ერთიმეორის მიმართ საშუალებაცაა და მიზანიც.

§ 58.

თუმცა ამგვარ იდეაში განსჯის მიერ დამყარებული ურთიერთობა მიზანსა და საშუალებას შორის, სუბიექტურობასა და ობიექტურობას შორის მოხსნილია, წინააღმდეგ ამისა, კანტი მაინც მიზანს მიზეზად აცხადებს, რომელიც არსებობს და მოქმედებს *მხოლოდ როგორც წარმოდგენა*, ე. ი. როგორც *სუბიექტური* რამ; ამრიგად, მიზანგანსაზღვრულობასაც იგი აცხადებს მხოლოდ *ჩვენი* განსჯისათვის დამახასიათებელი შეფასების პრინციპად.

*შენიშვნა*. რაკი კრიტიკული ფილოსოფია იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ გონებას მხოლოდ მოვლენების შემეცნება შეუძლიაო, მაშინ ცოცხალი ბუნებისათვის მაინც უნდა დარჩენილიყო არჩევანი აზროვნების ორ *ერთნაირად სუბიექტურ* წესს შორის, და თვით კანტის გადმოცემის თანახმად სავალდებულოც კი უნდა ყოფილიყო ბუნების ქმნილებანი არ შეგვემეცნებინა მარტო თვისობრიობის, მიზეზისა და მოქმედების, სირთულის, შემადგენელი ნაწილებისა და სხვ. კატეგორიების მიხედვით. — *შინაგანი მიზანშეწონილობის* პრინციპი მეცნიერული გამოყენების დროს რომ მტკიცედ დაეცვა და განევითარებინა, მაშინ სულ სხვა, განხილვის უმაღლეს წესს მიიღებდა.

§ 59.

ამ პრინციპის თანახმად განვითარებული იდეა მთელი თავისი შეუზღუდველობით ის იქნებოდა, რომ გონების მიერ განსაზღვრული ზოგადობა, — აბსოლუტური საბოლოო მიზანი, *სიკეთე*, ქვეყნად განხორციელდებოდა და სახელდობრ განხორციელდებოდა

რომელიღაც მესამე, ამ საბოლოო მიზნის თვითონ დამდგენელი და მისი განმახორციელებელი ძალის — ღ მ ე რ თ ი ს მიერ, რომელშიც, როგორც აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაში, ზოგადობისა და ერთეულობის, სუბიექტურობისა და ობიექტურობის დაპირისპირებულობანი გამოცხადებულია გადაწყვეტილად, არადამოუკიდებლად და არაჭეშმარიტად.

§ 60.

მაგრამ ს ი კ ე თ ე, რომელშიც ქვეყნის საბოლოო მიზანი იგულისხმება, წინასწარვე განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ ჩ ვ ე ნ ი სიკეთე, როგორც ჩ ვ ე ნ ი პრაქტიკული გონების მორალური კანონი; ასე რომ ერთიანობა არ მიდის ჩვენი მორალობით ქვეყნის მდგომარეობისა და ქვეყნის მოვლენათა შეთანხმების იქით[1]. გარდა ამისა, ს ა ბ ო ლ ო ო მ ი ზ ნ ი ს ასეთი შეზღუდვით, ს ი კ ე თ ე გაურკვეველი აბსტრაქციაა, ისევე როგორც გაურკვეველი აბსტრაქციაა აგრეთვე ისიც, რაც კანტის თანახმად მ ო ვ ა ლ ე ო ბ ა უნდა იყოს. მაგრამ შემდეგ ამ ჰარმონიის წინააღმდეგ კვლავ აღიძვრება და დამტკიცდება დაპირისპირება, რომელიც ჰარმონიის შინაარსში ა რ ა ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ა დ არის აღიარებული, ასე რომ ჰარმონია განისაზღვრება როგორც მხოლოდ ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ი, როგორც ისეთი რამ, რაც მხოლოდ უ ნ დ ა ი ყ ო ს, ე. ი. რასაც ამავე დროს რ ე ა ლ ო ბ ა არ გააჩნია; როგორც ისეთი ჰარმონია, რომელიც მხოლოდ ს წ ა მ თ, რომელსაც ახასიათებს მხოლოდ სუბიექტური სიცხადე და არა ჭეშმარიტება, ე. ი. იდეისათვის შესატყვისი ობიექტურობა ა რ გააჩნია. — თუ გვგონია, ეს წინააღმდეგობა იმით იფარება, რომ იდეის განხორციელება დ რ ო შ ი, მომავალში გადაიტანება, როდესაც იდეა აგრეთვე ი ა რ ს ე ბ ე ბ ს, მაშინ ამის წინააღმდეგ ჩვენ ის უნდა ვთქვათ, რომ ისეთი გრძნობადი პირობა, როგორიცაა დრო, პირიქით, წარმოადგენს წინააღმდეგობის გადა-

[1] მოვიყვანოთ კანტის საკუთარი სიტყვები „მსჯელობის უნარის კრიტიკიდან“, გვ. 427: „საბოლოო მიზანი მხოლოდ ჩვენი პრაქტიკული გონების უბრალო ცნებაა და არ გამოიყვანება ცდის არავითარი მ ო ნ ა ც ე მ ე ბ ი დ ა ნ ბუნების ან ამ უკანასკნელის შემეცნების თეორიული შეფასებისთვის. ეს ცნება შეიძლება გამოყენებული იქნეს მხოლოდ პრაქტიკული გონებისათვის მორალური კანონების თანახმად, და შ ე ქ მ ნ ი ს ს ა ბ ო ლ ო ო მ ი ზ ა ნ ი ქვეყნის ისეთი მოწყობილობაა, რომელიც ეთანხმება იმას, რაც ჩვენ შეგვიძლია გარკვევით აღვნიშნოთ მხოლოდ კანონების შესაბამისად, სახელდობრ ეთანხმება ჩ ვ ე ნ ი წ მ ი ნ დ ა პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ი გ ო ნ ე ბ ი ს საბოლოო მიზანს, იმდენად, რამდენადაც იგი პრაქტიკული უნდა იყოს“.



წყვეტის პირდაპირ დაპირისპირებას და განსჯის შესაფერისი წარმოდგენა, უ ს ა ს რ უ ლ ო პ რ ო გ რ ე ს ი უშუალოდ სხვა არაარის რა, თუ არა თვით ამ წინააღმდეგობის მარადი განმეორება.

შ ე ნ ი შ ვ ნ ა. შეიძლება კიდევ ერთი ზოგადი შენიშვნა გაკეთდეს იმ შედეგის გამო, რომელიც მიღებული იქნა კრიტიკული ფილოსოფიიდან შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს ბუნების შესახებ და ჩვენი დროის ცრურწმენად, ე. ი. საყოველთაო რწმენად იქცა.

ყოველ დუალისტურ სისტემაში, განსაკუთრებით კი კანტის სისტემაში, მისი ძირითადი ნაკლია არათანმიმდევრობა, რადგან იგი ა ე რ თ ე ბ ს იმას, რასაც ერთი წუთის წინ დამოუკიდებლად და, მაშასადამე, შ ე უ ე რ თ ე ბ ლ ა დ აცხადებდა. ისე როგორც ახლახან ჭეშმარიტად გამოაცხადა შეერთებული, ასევე იმავე წუთს, პირიქით, ჭეშმარიტად აცხადებს აგრეთვე იმასაც, რომ ი მ ო რ ი ვ ე მ ო მ ე ნ ტ ს, რომელთაც შეერთებაში როგორც მათს ჭეშმარიტებაში დამოუკიდებელი თვითარსებობა არ მიანიჭა მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი გათიშული არიანო, ახლა ჭეშმარიტება და სინამდვილე მხოლოდ მათს გათიშულობაში აქვთო. ამგვარ ფილოსოფოსობას აკლია უბრალო შეგნება იმისა, რომ ამ მუდმივი ერთიმეორეზე გადასვლა-გადმოსვლით ორივე ცალკეული განსაზღვრება არადამაკმაყოფილებლად ცხადდება, და მისი ნაკლი უბრალოდ ის არის, რომ უნარი არა აქვს ერთად მოუყაროს თავი ორ აზრს, რომლებიც მხოლოდ ფორმის მიხედვით წარმოადგენენ ორ აზრს. ამიტომ ძალიან დიდი არათანმიმდევრობაა, ერთი მხრივ, იმის აღიარება, რომ განსჯა მხოლოდ მოვლენებს შეიმეცნებს, მეორე მხრივ კი იმის მტკიცება, რომ ეს შემეცნება რ ა ღ ა ც ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი რ ა მ არის, რადგან ამბობს, რომ შემეცნებას არ შეუძლია მოვლენის იქით, მოვლენაზე უფრო შორს წასვლა, რომ ეს ადამიანის ცოდნის ბ უ ნ ე ბ რ ი ვ ი, აბსოლუტური ზ ღ უ დ ე ა ო. ბუნებრივი ნივთები შეზღუდულია, და ისინი მხოლოდ ბუნებრივი ნივთები არიან, რამდენადაც მათ ა რ ა ფ ე რ ი ი ც ი ა ნ თავიანთი საყოველთაო ზ ღ უ დ ი ს შესახებ, რამდენადაც მათი განსაზღვრულობა მხოლოდ ჩ ვ ე ნ თ ვ ი ს არის ზღუდე და არა მ ა თ თ ვ ი ს. რაიმეს შეგნება, თუნდაც შეგრძნება, როგორც ზ ღ უ დ ი ს ა, როგორც ნაკლისა, შეიძლება მხოლოდ იმავე დროს ამ ზღუდიდან გ ა ს ვ ლ ი ს, ამ ნაკლისგან თავის დაღწევის შემთხვევაში. ცოცხალ არსებებს არაცოცხალ ნივთებთან შედარებით აქვთ ტკივილის გრძნობის უპირატესობა; თვით მათთვის [ცოცხალი არსებებისათვის] ე რ თ ე უ ლ ო ბ ი თ ი განსაზღვრუ-

ლობა *უარყოფითის* შეგრძნებად იქცევა, რადგან მათ როგორც ცოცხალ არსებებს გააჩნიათ ცხოველმყოფელობის *ზოგადობა*, რომელიც ამ ერთეულობის *ფარგლებს* სცილდება; თავიანთი თავის უარყოფაში მაინც თავს ინახავენ, ინარჩუნებენ და თავიანთ თავში გრძნობენ ამ *წინააღმდეგობის* არსებობას. ეს წინააღმდეგობა მათში მხოლოდ იმდენად არის, რამდენადაც ორივე, მათი სიცოცხლის გრძნობის ზოგადობა და ასევე მისი უარმყოფელი ერთეულობა *ერთ* სუბიექტშია. შემეცნების ზღუდე, ნაკლოვანება ზღუდედ და ნაკლოვანებად განისაზღვრება მხოლოდ ზოგადის, რაიმე მთლიანისა და დასრულებულის *მოცემულ* იდეასთან *შედარებით*. ამიტომ მხოლოდ შეუგნებლობას წარმოადგენს იმის ვერ გაგება, რომ რაიმეს სასრულად ან შეზღუდულად აღნიშვნა სწორედ უსასრულოს, შეუზღუდველის, განუსაზღვრელის *ნამდვილი აწარსებობის* შემცველია, რომ საზღვრის ცოდნა მხოლოდ იმდენად შეიძლება, რამდენადაც განუსაზღვრელი *ამ მხარეს* ცნობიერებაში არსებობს.

შემეცნების ამ შედეგის გამო შეიძლება *კიდევ ერთი შენიშვნა* დაემატოს, ის, რომ კანტის ფილოსოფიამ ვერავითარი გავლენა ვერ მოახდინა მეცნიერულ კვლევა-ძიებაზე. *ის სრულიად ხელშეუხებლად სტოვებს ჩვეულებრივი შემეცნების კატეგორიებსა და მეთოდს*, თუ იმდროინდელ მეცნიერულ ნაწერებში ხანდახან კანტის ფილოსოფიის დებულებებით იწყებდნენ, ამავე ნაწერების თვით მსვლელობაში აღმოჩნდება, რომ ეს დებულებები [კანტის ფილოსოფიიდან] მხოლოდ ზედმეტი მორთულობა იყო, და იგივე ემპირიული შინაარსი ისედაც შეიძლებოდა გადმოცემულიყო, ის რამდენიმე პირველი გვერდი გამოტოვებულიც რომ ყოფილიყო[1].

რაც შეეხება კანტის ფილოსოფიის ზედმიწევნით შედარებას *მეტაფიზიცირებულ ემპირიზმთან*, მართალია, *გულუბრყვილო* ემპირიზმი მტკიცედ ადგას გრძნობად აღქმას, მაგრამ ამასთანავე იგი დაუშვებს აგრეთვე გონითს, სინამდვილეს, ზეგრძნობად სამყაროს, როგორიც უნდა იყოს მისი *შინაარსი*, საიდანაც უნდა წარმოსდგებოდეს იგი, აზრიდან, ფანტა-

[1] თვით *ჰერმანის* „Handbuch der Metrik"-იც კი კანტის ფილოსოფიის პარაგრაფებით იწყება. § 8-ში ისიც კი არის გამოყვანილი, რომ რიტმის კანონი უნდა იყოს: 1) *ობიექტური*, 2) *ფორმალური*, 3) a priori *განსაზღვრული* კანონით. შეადარეთ ახლა ამ მოთხოვნებსა და მიზეზობრიობისა და ურთიერთმოქმედების მომდევნო პრინციპები ლექსის ზომის განმარტებას და დაინახავთ, რომ მასზე ეს ფორმალური პრინციპები ოდნავაც ვერ ახდენენ გავლენას.



ზიიდან თუ სხვა რაიმედან. *ფორმის* მიხედვით ეს შინაარსი, ისე როგორც ემპირიული ცოდნის სხვა შინაარსიც დამარწმუნებლობას პოვებს გარეგანი აღქმის ავტორიტეტში, გონითს ავტორიტეტში. მაგრამ *მარეფლექტირებელი ემპირიზმი*, რომელსაც თავის პრინციპად *თანმიმდევრობა* აქვს, ებრძვის უკანასკნელი, უმაღლესი შინაარსის ამგვარ დუალიზმს და უარყოფს მოაზროვნე პრინციპის დამოუკიდებლობას და მასში განვითარებულ გონითს სამყაროს. *მატერიალიზმი*, *ნატურალიზმი ემპირიზმის თანმიმდევრული* სისტემაა. — კანტის ფილოსოფია ამ ემპირიზმს უპირისპირებს აზროვნებისა და თავისუფლების პრინციპს და პირველი სახის ემპირიზმს უერთდება, ისე რომ სულ მცირედაც კი არ გამოდის მისი ზოგადი პრინციპის ფარგლებიდან. მისი დუალიზმის ერთ მხარედ რჩება აღქმის ქვეყანა და მასზე მარეფლექტირებელი განსჯის ქვეყანა. მართალია, ეს ქვეყანა *მოვლენათა* ქვეყნად არის გასაღებული. მაგრამ ეს მხოლოდ სახელწოდებაა, მხოლოდ ფორმალური განსაზღვრა, რადგან წყარო, შინაარსი და განხილვის წესი სრულიად იგივე რჩება, რაც ემპირიზმში. მეორე მხარე, პირიქით, არის თავისი თავის ამთვისებელი აზროვნების დამოუკიდებლობა, თავისუფლების პრინციპი, რომელიც მას [კანტის ფილოსოფიას] და უწინდელ ჩვეულებრივ მეტაფიზიკას საერთო აქვთ, მაგრამ რომელსაც იგი ყოველგვარ შინაარსს აცლის და ვეღარ უბრუნებს მას კვლავად. ეს აზროვნება, რომელსაც აქ *გონება* ეწოდება, ყოველგვარ განსაზღვრას მოკლებული, ყოველგვარ *ავტორიტეტზე* მაღლაა დაყენებული. მთავარი ზეგავლენა, რომელიც კანტის ფილოსოფიამ მოახდინა, ის იყო, რომ გონების ამ აბსოლუტური შინაგანობის ხასიათის ცნობიერება გააღვიძა, თუმცა ამ შინაგანობის ხასიათის მქონე გონებას თავისი აბსტრაქტულობის გამო თავისი თავიდან არ შეუძლია არაფერში თავისი თავის განვითარება და არ ძალუძს არავითარი განსაზღვრებების, არც შემეცნებისა და არც მორალური კანონების წარმოშობა, მაგრამ მაინც გადაჭრით არ დაუშვებს და თავის თავში არ აღიარებს ისეთს არაფერს, რასაც *გარეგნობის* ხასიათი აქვს. *გონების დამოუკიდებლობის*, მისი თავის თავში აბსოლუტური თვითმყოფობის პრინციპი ამიერიდან განხილული უნდა იქნეს როგორც ფილოსოფიის ზოგადი პრინციპი და აგრეთვე როგორც ჩვენი დროის ერთ-ერთი წინარწმენა.

*დანართი* 1. კრიტიკულ ფილოსოფიას დიდი უარყოფითი დამსახურება მიუძღვის, რადგან მან აღიარა, რომ განსჯის განსაზღ-

ვრებები სასრულობას ეკუთვნიან და რომ მათს ფარგლებში მოძრავი შემეცნება ჭეშმარიტებას ვერ აღწევს. ოღონდ ამ ფილოსოფიის ცალმხრივობა ის არის, რომ განსჯის იმ განსაზღვრებების სასრულობა მხოლოდ ჩვენს სუბიექტურ აზროვნებას მიაკუთვნა, რისთვისაც ნივთი თავისთავად აბსოლუტურად მიღმურ რაღაცად უნდა დარჩეს. მაგრამ ნამდვილად განსჯის განსაზღვრებების სასრულობა მათი სუბიექტურობა კი არ არის, არამედ ისინი თავისთავად სასრული არიან და მათი სასრულობა მათშივე უნდა იქნეს აღნიშნული. კანტის მიხედვით კი, პირიქით, რასაც ჩვენ ვაზროვნებთ, ის ყალბია, იმიტომ რომ *ჩვენ* მას ვაზროვნებთ. ამ ფილოსოფიის შემდეგ ნაკლად ის უნდა იქნეს განხილული, რომ იგი იძლევა აზროვნების მხოლოდ ისტორიულ აღწერას და ცნობიერების მომენტების უბრალო ჩამოთვლას. თუმცა ეს ჩამოთვლა მთავარ რამეში სწორია, მაგრამ ამ ემპირიულად შეთვისებული მომენტების აუცილებლობაზე იქ ლაპარაკიც კი არაა. ცნობიერების სხვადასხვა საფეხურის შესახებ წარმოებული რეფლექსიის შედეგად კანტის ფილოსოფია იმ დებულებას აცხადებს, რომ იმის შინაარსი, რაც ჩვენ ვიცით, მხოლოდ მოვლენაა. ამ შედეგს იმდენად შეიძლება დავეთანხმოთ, რამდენადაც სასრულ აზროვნებას უდავოდ მხოლოდ მოვლენებთან აქვს საქმე. მაგრამ მოვლენის ამ საფეხურით ჯერ კიდევ არ მთავრდება შემეცნება, არამედ არსებობს კიდევ უფრო მაღალი სფერო, რომელიც კანტის ფილოსოფიისათვის მაინც მიუვალ მიღმურობად დარჩა.

*დანართი 2.* მაშინ როდესაც კანტის ფილოსოფიაში პირველ ყოვლისა მხოლოდ ფორმალურად არის ის პრინციპი დაყენებული, რომ აზროვნება თავის თავს მხოლოდ თავისი თავის მეოხებით განსაზღვრავს და კანტს მაინც ჯერ კიდევ არ დაუმტკიცებია, თუ *როგორ* ხდება და *სადამდე* ხდება აზროვნების ეს თვითგანსაზღვრა, *ფიხტემ*, პირიქით, ეს ნაკლი შეიცნო და კატეგორიების დედუქციის მოთხოვნა გამოთქვა, ამასთანავე ისიც სცადა, რომ ეს დედუქცია ნამდვილად მოეცა. ფიხტეს ფილოსოფია ფილოსოფიური განვითარების გამოსავალ წერტილად იღებს „მე“-ს, ხოლო კატეგორიები მისი მოქმედების შედეგად მიიღება. მაგრამ არ ჩანს, რომ აქ „მე“ ნამდვილად თავისუფალია, სპონტანური მოქმედებაა, რადგან იგი განხილულია როგორც მხოლოდ გარედან ბიძგით აღძრული მოქმედება; შემდეგ ამ ბიძგზე „მე“ რეაგირებას ახდენს და მხოლოდ ამ რეაქციის წყალობით აღწევს თავისი თავის შეგნებას. — ამასთან ბიძგის ბუნება შეუცნობელ გარეგან რაღაცად რჩება და „მე“ მუდამ განპირობებულია, რომელსაც სხვა რაღაც უპირისპირდება. ამრიგად, ფიხტეც კანტის ფილოსოფიის იმ შედეგზე გაჩერდა, რომ მხოლოდ სასრულს შევიმეცნებთ, უსასრულო კი აზროვნების ძალას აღემატება. ის, რასაც კანტის ფილოსოფიაში ნივთი თავისთავად ეწოდება, ფიხტეს მოძღვრებაში ის გარეგანი ბიძგია, — სხვა რაღაცის და არა „მე“-ს აბსტრაქციაა, რომელსაც სხვა არავითარი განსაზღვრება, გარდა უარყოფითისა ანუ საერთოდ „არა-მესი“ არ გააჩნია. „მე“ აქ განხილულია როგორც „არა-მე“-სთან შეფარდებაში მყოფი; მხოლოდ ამ „არა-მე“-ს წყალობით აღიძვრება „მეს“ თვითგანსაზღვრის მოქმედება და სახელდობრ *იმ რიგად*, რომ „მე“ წარმოადგენს მხოლოდ თავისი თავის ბიძგისაგან განთავისუფლების განუწყვეტელ მოქმედებას, ისე რომ ვერასოდეს ვერ აღწევს ნამდვილ განთავისუფლებას, რადგან ბიძგის შეწყვეტით, შეწყდება თვითონ „მეც“, რომლის არსი მხოლოდ მისი მოქმედებაა. შემდეგ, „მეს“ მოქმედებით წარმოშობილი შინაარსი სხვა არა არის რა, თუ არა ცდის ჩვეულებრივი შინაარსი, ოღონდ იმ დანართით, რომ ეს შინაარსი მხოლოდ მოვლენაა.



## C.

## აზროვნების მესამე დამოკიდებულება ობიექტურობასთან

### უშუალო ცოდნა

### § 61.

კრიტიკულ ფილოსოფიაში აზროვნება ისეა გაგებული, რომ ის მხოლოდ *სუბიექტურია*, და მისი *უკანასკნელი*, გადაულახავი განსაზღვრება *აბსტრაქტული ზოგადობაა*, ფორმალური იგივეობა; აზროვნება, ამრიგად, უპირისპირდება ჭეშმარიტებას, როგორც თავის თავში კონკრეტულ ზოგადობას. აზროვნების ამ უმაღლეს განსაზღვრებაში, აზროვნებისა, რომელიც აქ გონებაა, კატეგორიები მხედველობაში არ მიიღება. — მოპირისპირე თვალსაზრისს აზროვნება ესმის როგორც ისეთი მოქმედება, რომელიც მხოლოდ კერძოს სწვდება და ამასთანავე ამ სახით აცხადებს, რომ მას უნარი არა აქვს, ჭეშმარიტებას სწვდეს.

## § 62.

აზროვნებას, როგორც ისეთ მოქმედებას, რომელიც კერძოს სწვდება, თავის ნაყოფად და შინაარსად მხოლოდ *კატეგორიები* აქვს. ეს კატეგორიები, ისე როგორც ფიქსირებული არიან განსჯის მიერ, *შეზღუდული* განსაზღვრებანია, *განპირობებულის*, *დამოკიდებულის*, *გაშუალებულის* ფორმები არიან. ამ კატეგორიებით შეზღუდული აზროვნებისათვის უსასრულო, ჭეშმარიტი არ არსებობს; მას არ შეუძლია მასზე გადასვლა მოახდინოს (წინააღმდეგ ღმერთის არსებობის დასაბუთებისა). აზრის ამ განსაზღვრებებს *ცნებებიც* ეწოდება; და რაიმე საგნის *შემეცნება* ამდენად სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა *განპირობებულისა* და *გაშუალებულის* ფორმით მის წვდომას, ხოლო რამდენადაც იგი ჭეშმარიტია, უსასრულოა, განუპირობებელია, აზროვნება მას განპირობებულად, გაშუალებულად გარდაქმნის და, ამრიგად, იმის მაგიერ, რომ აზროვნებით ჭეშმარიტს სწვდნენ, მას, პირიქით, არაჭეშმარიტად აქცევენ.

*შენიშვნა*. ესაა ერთადერთი მარტივი პოლემიკა, აღძრული იმ თვალსაზრისის მიერ, რომელიც ამტკიცებს, რომ მხოლოდ უშუალო ცოდნა არსებობს ღმერთისა და ჭეშმარიტის შესახებ. ადრე ღმერთს აცილებდნენ ყოველგვარ ეგრეთწოდებულ ანთროპოპათიურ წარმოდგენებს როგორც სასრულს და ამიტომ უსასრულოსათვის შეუფერებელს, ამის გამო იგი მეტისმეტად ცარიელ არსებად იქცა. მაგრამ აზრის განსაზღვრებებს საზოგადოდ ჯერ კიდევ არ თვლიდნენ ანთროპოპათიზმებად; პირიქით, აზროვნებას უფრო ისეთ მოქმედებად თვლიდნენ, რომელიც აბსოლუტურის წარმოდგენებს სასრულობისაგან სწმენდს, — თანახმად ყველა დროის ზემოთ შენიშნული რწმენისა, რომ ჭეშმარიტებას მხოლოდ გააზრებით შეიძლება მივაღწიოთ. ახლა, საბოლოოდ აზრის განსაზღვრებებიც საერთოდ ანთროპოპათიზმებად გამოცხადდა, ხოლო აზროვნება — ისეთ მოქმედებად, *რომელიც უსასრულოს* მხოლოდ *სასრულად ხდის*. „სპინოზას შესახებ წერილების" VII დამატებაში *იაკობი* მეტისმეტად ნათლად და გარკვევით აწარმოებს ამ პოლემიკას, რომელიც მან ისევ სპინოზას ფილოსოფიიდან გადმოიღო და საერთოდ შემეცნებასთან შესაბრძოლებლად გამოიყენა. ამ პოლემიკის მიხედვით, შემეცნება გაგებულია როგორც მხოლოდ სასრულის შემეცნება, როგორც აზროვნებითი გადასვლა *განპირობებულთა მწკრივების* შემწეობით ისევ *განპირობებულზე*; ამასთან ამ მწკრივებში თვითეული წევრი, რომელიც პირობას წარმოადგენს, თვითონაც მხოლოდ განპირობებული რამ არის. მაშასადამე, შემეცნება არის აზრის მოძრაობა *ერთი განპირობებული პირობიდან* მეორე პირობისაკენ. ამის მიხედვით ახსნა და შემეცნება ნიშნავს იმის ჩვენებას, რომ რაღაც გაშუალებულია რომელიღაც *სხვა* რამით; ამრიგად, ყოველგვარი შინაარსი მხოლოდ *კერძო*, *დამოკიდებული* და *სასრული* შინაარსია; უსასრულო, ჭეშმარიტი, ღმერთი დევს იმ კავშირის მექანიზმის გარეთ, რომლითაც შეზღუდულია შემეცნება. — აქ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ, მაშინ როდესაც კანტის ფილოსოფია კატეგორიების სასრულობას უმთავრესად მათი *სუბიექტურობის* მხოლოდ ფორმალურ განსაზღვრაში ხედავდა, ამ პოლემიკაში კატეგორიები განხილულია მათი განსაზღვრულობის მიხედვით და ეს კატეგორიები როგორც ასეთნი მიჩნეული არიან სასრულად.—იაკობის მხედველობაში ჰქონდა განსაკუთრებით მეცნიერებათა ის ბრწყინვალე მიღწევები, რომლებიც ბუნებას ეხება (sciences exactes), ბუნებრივ ძალთა და კანონთა შემეცნებაში. თუ სასრულის ამ ნიადაგზე დავრჩებით, რასაკვირველია, უსასრულოს ვერ ვიპოვით; როგორც *ლალანდმა* თქვა, მან მთელი ცა გამოიკვლია, მაგრამ იქ ღმერთი ვერ იპოვა (შდრ. § 60-ის შენიშვ.). ამ ნიადაგზე საბოლოო შედეგის სახით მიღებულ იქნა *ზოგადი* როგორც გარეგანი სასრულის *განუსაზღვრელი* აგრეგატი, *მატერია*; და *იაკობიც* სამართლიანად სხვა გამოსავალს ველარ ხედავდა *გაშუალებებში* უბრალო წინსვლის გზაზე.



## § 63.

ამავე დროს ეს მოძღვრება ამტკიცებს, რომ *ჭეშმარიტება არსებობს გონისათვის*, ასე რომ მხოლოდ *გონება* შეადგენს ადამიანის ნამდვილ განსაზღვრებას და, რომ გონება არის *ღმერთის ცოდნა*. მაგრამ რადგანაც გაშუალებული ცოდნა მხოლოდ სასრული შინაარსით უნდა შემოიფარგლოს, ამიტომ გონება არის *უშუალო ცოდნა*, *რწმენა*.

*შენიშვნა*. *ცოდნა*, *რწმენა*, *აზროვნება*, *ჭვრეტა* ისეთი კატეგორიებია, რომლებიც ამ თვალსაზრისის დროს გვხვდებიან და რომლებსაც ძალიან ხშირად თვითნებურად

იყენებენ მარტოოდენ ფსიქოლოგიური წარმოდგენებისა და განსხვავებების თანახმად, რაკილა ეს კატეგორიები *ნაგულისხმები* არიან როგორც უკვე ცნობილნი; ხოლო მათს ბუნებასა და ცნებას, სწორედ მას, რაც საინტერესოა, არ იკვლევენ. ამიტომ ხშირად ნახავთ, რომ *ცოდნა* ჩვეულებრივად *რწმენას* უპირისპირდება, მაშინ როდესაც რწმენა იმავე დროს განისაზღვრება როგორც უშუალო ცოდნა და მაშასადამე, ერთგვარ ცოდნად ჩაითვლება. გარდა ამისა, ჩვენ ვხედავთ როგორც ემპირიულ ფაქტს, რომ ის, რაც გვწამს, ჩვენს ცნობიერებაშიც არის, მაშასადამე, ყოველ შემთხვევაში *მის შესახებ ვიცით* რაღაც; აგრეთვე ვხედავთ, რომ ის, რაც გვწამს, ჩვენს ცნობიერებაში არსებობს როგორც *უცილობელი* რამ, მაშასადამე, ჩვენ ესეც ვიცით. — შემდეგ, უშუალო ცოდნას და რწმენას, განსაკუთრებით კი ჭვრეტას ეს თვალსაზრისი უმთავრესად *აზროვნებას* უპირისპირებს. თუ იგი ჭვრეტას განსაზღვრავს როგორც *ინტელექტუალურ* ჭვრეტას, მაშინ ეს შეიძლება ნიშნავდეს *მოაზროვნე* ჭვრეტას და სხვა არაფერს, თუკი აქ, სადაც ღმერთია საგანი, „ინტელექტუალურად" არ სურთ გაიგონ აგრეთვე ფანტაზიის სურათები და წარმოდგენები. ამ ფილოსოფიური მოძღვრების ენაში გვხვდება ისიც, რომ სიტყვა „რწმენა" ნახმარია აგრეთვე *გრძნობადი* აწმყოფობის ჩვეულებრივ ნივთთა მიმართაც კი. ჩვენ *გვწამს*, ამბობს იაკობი, რომ ჩვენ *სხეული* გვაქვს, ჩვენ გვწამს *გრძნობად ნივთთა არსებობა*. მაგრამ თუ ლაპარაკია ჭეშმარიტისა და მარადისის რწმენაზე, იმაზე, რომ ღმერთი უშუალო ცოდნაშია, ჭვრეტაშია გამოცხადებული, მოცემული, მაშინ ისინი გრძნობადი ნივთები კი არ არიან, არამედ *თავის თავში ზოგადი* შინაარსია, მხოლოდ საგნებია *მოაზროვნე* გონისათვის. სწორედ ასევე, თუ ცნობიერების წინაშე *ცალკეულობა* არსებობს როგორც „მე", როგორც *პიროვნება*, რამდენადაც *ემპირიული* მე, *კერძო* პიროვნება არ იგულისხმება, მით უმეტეს თუ ღმერთის პიროვნებაა, მაშინ ლაპარაკია *წმინდა*, ე. ი. *თავის თავში ზოგად* პიროვნებაზე; ასეთი რამ კი აზრია და მხოლოდ აზროვნების სფეროს ეკუთვნის. — შემდეგ, წმინდა *ჭვრეტა* სრულიად იგივეა, რაც წმინდა აზროვნება. ჭვრეტა, რწმენა, უწინარეს ყოვლისა, გამოხატავენ იმ გარკვეულ განსაზღვრულ წარმოდგენებს, რომლებსაც ჩვენ ამ სიტყვებს ვუკავშირებთ ჩვეულებრივ ცნობიერებაში; ამ სახით ისინი [ჭვრეტა და რწმენა], რასაკვირველია, აზროვნებისაგან განსხვავდებიან და ეს



განსხვავება თვითეულისათვის ზოგადად დაახლოებით გასაგებია. მაგრამ აქ რწმენა და ჭვრეტა ხომ უმაღლესი აზრით უნდა იქნეს აღებული, როგორც რწმენა ღმერთისა, როგორც ინტელექტუალური ჭვრეტა ღმერთისა, ე. ი. სწორედ უნდა განვეყენოთ იმას, რაც შეადგენს ჭვრეტისა და რწმენის აზროვნებისაგან განსხვავებას. ვერ ვიტყვით, თუ რწმენა და ჭვრეტა როგორ გადავიდნენ ამ უმაღლეს სფეროში, ვერც იმას, თუ რითი განსხვავდებიან აზროვნებისაგან. ფიქრობენ, რომ ამ ცარიელ განსხვავებებით ძლიან მნიშვნელოვანი რამ თქვეს და დაამტკიცეს, ნამდვილად კი ეკამათებიან იმ განსაზღვრებებს, რომლებიც იგივეა, რაც მათ მიერ დამტკიცებული განსაზღვრებანი. მაგრამ გამოთქმა *რწმენას* ის განსაკუთრებული სარგებლობა მოაქვს, რომ იგი *ქრისტიანულ-რელიგიურ* რწმენას მოგვაგონებს და ჰქმნის მოჩვენებას, თითქოს ეს გამოთქმა ამ ქრისტიანულ-რელიგიურ რწმენას შეიცავდეს ანდა ერთი და იგივე იყოს, ასე რომ ეს მორწმუნე ფილოსოფოსობა არსებითად ღვთისმოსაობადაც და სახელდობრ ქრისტიანულ ღვთისმოსაობადაც კი გამოიყურება, და ამ ღვთისმოსაობის საფუძველზე მით უფრო თავის თავს ნებას აძლევს პრეტენზიულად და ავტორიტეტულად თავისი თვითნებური დარწმუნებულობანი გამოთქვას. მაგრამ ამ მოჩვენებას თავი არ უნდა მოვატყუებინოთ, აქ მხოლოდ სიტყვათა ერთნაირობაა შემოპარული და განსხვავება მტკიცედ უნდა დავადგინოთ. ქრისტიანული სარწმუნოება შეიცავს ეკლესიის ავტორიტეტს, ამ ფილოსოფიური თვალსაზრისის რწმენა კი, პირიქით, უფრო საკუთარი სუბიექტური გამოცხადების ავტორიტეტია მხოლოდ. შემდეგ, ის ქრისტიანული სარწმუნოება ობიექტური, თავის თავში მდიდარი შინაარსია, მოძღვრებათა და შემეცნებათა სისტემაა; ამ რწმენის შინაარსი კი თავის თავში იმდენად გაურკვეველია, რომ, მართალია, იგი ქრისტიანული სარწმუნოების შინაარსსაც დაუშვებს, მაგრამ ის თავის თავში შეიცავს აგრეთვე იმ სარწმუნოებასაც, რომ დალაილამა, ხარი, მაიმუნი და სხვ. ღმერთია, და თავისთვის კი *საერთოდ ღმერთით*, *უმაღლესი* არსებით კმაყოფილდება. თვითონ რწმენა ამ ვითომდა ფილოსოფიური აზრით სხვა არა არის რა, თუ არა უშუალო ცოდნის მშრალი *აბსტრაქცია*, სრულიად ფორმალური განსაზღვრება, რომელიც არ უნდა ავურიოთ ქრისტიანული სარწმუნოების სულიერ სისავსეში, არც მორწმუნე გულისა და მასში მობინადრე სული წმინდის მხრივ, არც მოძღვრების შინაარსიანობის მხრივ, და არც ამ სისავსედ უნდა იქნეს მიჩნეული.

თუმცა ის, რასაც აქ რწმენა და უშუალო ცოდნა ეწოდება, სრულიად იგივეა, რასაც სხვაგან და სხვასთან ეწოდებოდა ზეშთაგონება, გულის გამოცხადება, ბუნების მიერ ადამიანში შთანერგილი შინაარსი, განსაკუთრებით კი რასაც ეწოდებოდა საღი ადამიანური აზრი, ჭკუა common sense, საზოგადო [საერთო] აზრი. ყველა ეს ფორმა თავის პრინციპად ერთნაირად იხდის უშუალობას, შინაარსს იმ სახით, როგორც ცნობიერებაშია, როგორც ფაქტი ამ უკანასკნელში.

## § 64.

ის, რაც ამ უშუალო ცოდნამ იცის, ეს ისაა, რომ უსასრულო, მარადი, ღმერთი, რომელიც ჩვენს *წარმოდგენაშია*, აგრეთვე არსებობს, — რომ ცნობიერებაში ამ წარმოდგენასთან უშუალოდ და განუყრელად დაკავშირებულია მისი *არსის* უტყუარობა.

*შენიშვნა.* ფილოსოფიას ყველაზე ნაკლებ შეიძლება აზრად მოუვიდეს უშუალო ცოდნის ამ დებულებებისადმი წინააღმდეგობა; პირიქით, მას თავისი თავისთვის შეეძლო მიელოცა კიდევაც ის გარემოება, რომ ეს *მისი* ძველი დებულებები, რომლებიც მთელ მის ზოგად შინაარსსაც კი გამოხატავენ, ამგვარი, რა თქმა უნდა, არაფილოსოფიური წესით რამდენადმე ჩვენი დროის საყოველთაო წინარწმენადაც კი ქცეულა. პირიქით, საკვირველი მხოლოდ ის იქნებოდა, ვინმეს რომ ეფიქრა, ეს დებულებები ფილოსოფიას უპირისპირდებიანო, — დებულებები, რომლებიც ამბობენ, რომ ის, რაც ჭეშმარიტად ითვლება, გონის იმანენტურია (§63) და გონისათვის ჭეშმარიტებააო (იქვე). ფორმალური თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ის დებულება, რომ, სახელდობრ, ღმერთის შესახებ *აზრთან* უშუალოდ და განუყრელად დაკავშირებულია მისი *არსი*, იმ *სუბიექტურობასთან* კი, რომელიც უპირველეს ყოვლისა, აზრს გააჩნია, — უშუალოდ და განუთიშველად დაკავშირებულია *ობიექტურობა*. უშუალო ცოდნის ფილოსოფია თავის აბსტრაქციაში ისე ღრმადაც კი იჭრება, რომ არა მარტო ღმერთის აზრთან, არამედ განჭვრეტაშიც კი ჩემი *სხეულისა* და *გარეგანი* ნივთების *წარმოდგენასთან* ასევე განუყრელად დაკავშირებულია მათი *არსებობის* განსაზღვრება. — თუ ფილოსოფია ცდილობს ამგვარი ერთიანობა დაასაბუთოს, ე. ი. გვიჩვენოს, რომ თვით აზრის ანუ სუბიექტურობის



ბუნება განუყრელად არის დაკავშირებული არსთან ანუ ობიექტურობასთან, მაშინ როგორი დამოკიდებულებაც უნდა ჰქონდეთ ამ მტკიცებასთან, ყოველ შემთხვევაში ფილოსოფია სრულიად კმაყოფილი უნდა იყოს იმის გამო, რომ ამტკიცებენ და აჩვენებენ, რომ მისი დებულებები აგრეთვე *ცნობიერების ფაქტებიც* არიან, მაშასადამე, *ცდას* ეთანხმებიან. განსხვავება უშუალო ცოდნის მტკიცებასა და ფილოსოფიას შორის მხოლოდ ის არის, რომ უშუალო ცოდნა *განსაკუთრებულ პოზიციას* იჩემებს, ანუ განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ იგი თავის თავს ფილოსოფოსობას უპირისპირებს.—მაგრამ უშუალობის ფორმით იქნა გამოთქმული ჯერ კიდევ ახალი ფილოსოფიის ფუძემდებლის მიერ აგრეთვე ის დებულება, რომლის ირგვლივაც, შეიძლება ითქვას, ტრიალებს ახალი ფილოსოფიის მთელი ინტერესი: cogito, ergo sum [ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ]. დასკვნის ბუნების შესახებ მეტი არაფერი არ უნდა იცოდეს კაცმა, გარდა იმისა, რომ ყოველ დასკვნაში გვხვდება ergo [მაშასადამე], რათა აღნიშნული დებულება *დასკვნად* მიიჩნიოს; სადღა იქნებოდა მაშინ medius terminus [საშუალო ტერმინი]? საშუალო ტერმინი ხომ უფრო არსებითია, ვიდრე სიტყვა: ergo [მაშასადამე]. მაგრამ თუ სურთ, რომ მხოლოდ სახელწოდების გასამართებლად დეკარტეს აღნიშნულ შეერთებას *უშუალო* დასკვნა უწოდონ, მაშინ ეს ზედმეტი ფორმა სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა *განსხვავებულ* განსაზღვრებათა *არაფრით გაშუალებულ დაკავშირებას*. მაგრამ მაშინ ჩვენს წარმოდგენებთან არსის დაკავშირებაც, რასაც უშუალო ცოდნის დებულება გამოხატავს, სწორედ ასეთივე დასკვნა იქნება, არც მეტი და არც ნაკლები. — *კარტეზიანული* ფილოსოფიის შესახებ ბატონ *ჰოტოს* დისერტაციიდან, რომელიც 1826 წელს გამოქვეყნდა, მე დავიმოწმებ იმ ციტატებს, სადაც თვითონ *დეკარტეც* გარკვევით აცხადებს, რომ დებულება: cogito, ergo sum [ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ], არავითარ დასკვნას არ წარმოადგენს; ეს ადგილები გვხვდება [დეკარტეს] Respons. ad II. Object. De Methodo IV. Ep. I. 118. პირველი ადგილიდან მე მოვიყვან შემდეგ გამოთქმებს: „დეკარტე, პირველ ყოვლისა, ამბობს, რომ ჩვენ მოაზროვნე არსებანი ვართ, არის prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur [რაღაც თავდაპირველი ცნება, რომელიც არავითარი სილოგიზმიდან არ გამომდინარეობს... ]

*one per syllogismum deducit* [სწორედ ასევე, როდესაც ამბობენ: მე ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ, არსებობა არ გამოიყვანება აზრიდან *სილოგიზმის* გზით]. ვინაიდან დეკარტემ იცის, თუ რა არის საჭირო დასკვნისათვის, ამიტომ დაურთავს, მას რომ სდომებოდა ამ დებულებაში დედუქციის გამოყვანა დასკვნის სახით, მაშინ მას დასჭირდებოდა დიდი წანამძღვარი: illud omne, quod cogitat, est sive existit [ყოველი, რაც აზროვნებს, არსებობს]. მაგრამ ეს უკანასკნელი დებულება ისეთი დებულებაა, რომელიც, პირიქით, პირველად მხოლოდ იმ ზემოაღნიშნული პირველი დებულებიდან გამოიყვანება.

დეკარტეს გამოთქმანი იმ დებულების შესახებ, რომ „მე“ როგორც მოაზროვნე მისი არსისაგან განუყრელია, რომ ცნობიერების *მარტივ ჭვრეტაში* მოცემულია და აღნიშნული ეს კავშირი, რომ ეს კავშირი უთუოდ პირველია, პრინციპია, ყველაზე სარწმუნოა და ცხადია, ასე რომ შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ თვით ისეთი მეტისმეტი სკეპტიციზმიც კი, რომელიც ამას არ აღიარებდეს, — ყველა ეს დებულება იმდენად ნათელი და გარკვეულია, რომ იაკობისა და სხვების თანამედროვე დებულებები ამ უშუალო კავშირის შესახებ მხოლოდ ზედმეტ გამეორებებად შეიძლება ჩაითვალოს.

§ 65.

ეს თვალსაზრისი არ კმაყოფილდება იმის აღნიშვნით, რომ *გაშუალებული* ცოდნა, იზოლირებულად აღებული, ჭეშმარიტებისათვის საკმარისი არაა. ამ თვალსაზრისის თავისებურება ის არის, რომ *უშუალო* ცოდნას, მხოლოდ *იზოლირებულად* აღებულს, გაშუალების *გამორიცხვით* ჭეშმარიტება თავის შინაარსად აქვს. გაშუალების ამ გამორიცხვით აღნიშნული თვალსაზრისი მაშინვე გვაუწყებს, რომ იგი კვლავ ვარდება მეტაფიზიკურ განსჯაში, განსჯითს „ან-ან“ გაგებაში, ნამდვილად კი ვარდება გარეგანი გაშუალების დამოკიდებულებაში, სასრულზე იყინება, ე. ი. იმ ცალმხრივ განსაზღვრებებს ემყარება, რომელთა მიმართ ეს შეხედულება შეცდომით ფიქრობს, რომ იგი მათ ფარგლებს გასცდა და მათზე მაღლა დადგა. მაგრამ დავტოვოთ ეს პუნქტი განუვითარებლად; განსაკუთრებით უშუალო ცოდნა აქ მტკიცდება მხოლოდ როგორც *რაღაც ფაქტი* და ამ შესავალში ჩვენც მას მხოლოდ ამ გარეგანი რეფლექსიის მხრით უნდა მივუდგეთ.



თავის თავად ეს მიდის უშუალობისა და გაშუალების დაპირისპირების ლოგიკური მხარის განხილვამდე. მაგრამ უშუალო ცოდნის თვალსაზრისი გვერდს უვლის საგნის ბუნების, ე. ი. ცნების განხილვას, ვინაიდან ამგვარ განხილვას მივყევართ გაშუალებამდე და თვით შემეცნებამდეც კი. ჭეშმარიტი განხილვა, ლოგიკური მხარის განხილვა თავის ადგილს თვით მეცნიერების შიგნით უნდა ჰპოვებდეს.

*შენიშვნა*. *ლოგიკის* მთელი მეორე ნაწილი, მოძღვრება *არსებაზე*, უშუალობისა და გაშუალების, თავის თავის დამდგენელი, არსებითი ერთიანობის გამოკვლევაა.

§ 66.

ამრიგად, ჩვენ იმაზე ვჩერდებით, რომ უშუალო ცოდნა აღებული უნდა იქნეს როგორც *ფაქტი*. მაგრამ ამით განხილვა გადატანილია ცდის ველზე, *ფსიქოლოგიურ* ფენომენზე. — ამ მხრივ უნდა აღვნიშნოთ საყოველთაოდ აღიარებული გამოცდილება, რომ ჭეშმარიტებანი, რომელთა შესახებაც ძალიან კარგად ვიცით, რომ ისინი ურთულესი, უაღრესად გაშუალებული განხილვების შედეგია, *უშუალოდ* არიან წარმოდგენილი მის ცნობიერებაში, ვისთვისაც ამისთანა შემეცნება ჩვეულებრივი გამხდარა. მათემატიკოსს, ისე როგორც ყველას, ვისაც კი ცოდნა აქვს რომელიმე მეცნიერებაში, უშუალოდ აქვს თავის გონებაში ის გადაწყვეტანი, რომლებიც მას რთული ანალიზის გზით მიუღია; თვითეულ განათლებულ ადამიანს *უშუალოდ* აქვს თავის გონებაში უამრავი ზოგადი თვალსაზრისები და ძირითადი დებულებანი, რომლებიც მხოლოდ ფიქრით და ცხოვრების ხანგრძლივი გამოცდილებით გასჩენიათ. დახელოვნებაც, რომელსაც ჩვენ ცოდნის ამა თუ იმ დარგში, ხელოვნების ან ტექნიკური გაწაფულობის სფეროში ვაღწევთ, სწორედ ის არის, რომ ამგვარი ცოდნა, მოქმედების სახეები, ამ შემთხვევაში *უშუალოდ* გვაქვს ჩვენს ცნობიერებაში და [ჩვენი სხეულის] თვით ასო-წევრებშიც კი გარეთ მიმართული მოქმედების დროს. ყველა ამ შემთხვევაში ცოდნის უშუალობა არა მარტო არ გამორიცხავს ცოდნის გაშუალებას, არამედ ისინი ერთმანეთთან ისე არიან დაკავშირებული, რომ უშუალო ცოდნა სწორედ გაშუალებული ცოდნის ნაყოფი და შედეგია.

*შენიშვნა*. სწორედ ასეთივე ტრივიალური შეხედულება არის უშუალო *არსებობისა* და მისი გაშუალების კავშირი;

ჩანასახები, მშობლები უშუალო, საწყისი არსებობანია იმ ბავშვების მიმართ და ა. შ., რომელნიც მათგან დაიბადნენ. თუმცა ჩანასახები, მშობლები, რამდენადაც საერთოდ არსებობენ, *უშუალონი არიან*, მაგრამ ისინიც ამავე დროს დაბადებულან, გაჩენილან, ხოლო ბავშვები, და ა. შ. მიუხედავად მათი არსებობის გაშუალებულობისა, მაინც უშუალონი არიან, ვინაიდან ისინი *არსებობენ*. ის ფაქტი, რომ მე ბერლინში *ვარ*, ეს ჩემი *უშუალო* აქ ყოფნა *გაშუალებულია* ჩემი ბერლინში ჩამოსვლით, და ა. შ.

## § 67.

მაგრამ რაც შეეხება *უშუალო ცოდნას ღმერთის, სამართლისა და ზნეობის* შესახებ, — უშუალო ცოდნაში კი შედის აგრეთვე ინსტიქტის, შთანერგილი, შთაგონებული, თანდაყოლილი იდეების, საღი აზრის, ბუნებრივი გონების და ა. შ. სხვადასხვა განსაზღვრანი, — რა ფორმაც არ უნდა მიეცეს ცოდნის ამ თავდაპირველობას, საყოველთაო გამოცდილება მაინც გვასწავლის, რომ საჭიროა არსებითად *აღზრდა*, განვითარება, რათა შეგნებული იქნეს მათი შინაარსი (ეს საჭიროა აგრეთვე *პლატონისეული მოგონებისათვისაც*); — (თუმცა ქრისტიანული ნათლისღება საიდუმლოს წარმოადგენს, ისიც აგრეთვე ქრისტიანული აღზრდის შემდგომ ვალდებულებას შეიცავს), ე. ი. რელიგია, ზნეობა, თუმცა *რწმენასა* და *უშუალო ცოდნას* წარმოადგენენ, მაინც მთლიანად გაპირობებული არიან იმ გაშუალებით, რომელსაც განვითარება, აღზრდა, განათლება ეწოდება.

*შენიშვნა. თანდაყოლილი* იდეების როგორც მტკიცების ისე მათი უარყოფის დროს ურთიერთგამომრიცხველ განსაზღვრებათა ისეთსავე მსგავს დაპირისპირებას ჰქონდა ადგილი, როგორიც აქ იყო განხილული (უშუალო ცოდნის შემთხვევაში), სახელდობრ, ის დაპირისპირება, რომელსაც, შეიძლება ასე ითქვას, ამყარებდნენ *სულთან* გარკვეულ ზოგად განსაზღვრებათა არსებით *უშუალო* დაკავშირებასა და მეორე სახის იმ დაკავშირებას შორის, რომელიც გარეგანი წესით ხდება და *მოცემული* საგნებისა და წარმოდგენების მეოხებით არის გაშუალებული. *თანდაყოლილი* იდეების მტკიცებას იმ ემპირიულ საყვედურს უპირისპირებდნენ, რომ, თუკი ასეთი იდეები არსებობენ, მაშინ ეს იდეები ყველა ადამიანს უნდა ჰქონდესო, მაგალითად, წინააღმდეგობის კანონი ყველას ცნობიერებაში უნდა არსებობდეს, უნდა იცოდნენ ეს კანონი, რომელსაც ყველა ამგვარ კანონებთან ერთად თანდაყოლილ იდეებს მიაკუთვნებდნენ. ეს საყვედური შეიძლება გაუგებრობად იქნეს მიჩნეული, რამდენადაც სრულიადაც არაა აუცილებელი თანდაყოლილ იდეებად ნაგულისხმები განსაზღვრებანი უკვე ცნობილი იდეებისა და წარმოდგენების *ფორმაშიც* იყოს. მაგრამ უშუალო ცოდნის მიმართ ეს საყვედური სრულიად მართებულია, ვინაიდან უშუალო ცოდნა გადაჭრით ამტკიცებს თავის განსაზღვრებებს, აქაოდა ისინი ცნობიერებაში არსებობენო. — თუ, მაგალითად, უშუალო ცოდნის თვალსაზრისი ეთანხმება იმ აზრს, რომ მეტადრე რელიგიური რწმენისათვის *აუცილებელია* განვითარება და ქრისტიანული ანუ რელიგიური აღზრდა, მაშინ მისი მხრით თვითნებობას წარმოადგენს ამის კვლავ უგულებელყოფა სიტყვებში სარწმუნოებაზე ანდა უაზრობაა იმის არ ცოდნა, რომ აღზრდის აუცილებლობის აღიარებით სწორედ ის არის გამოხატული, რომ გაშუალება არსებითია.

*დანართი.* თუ პლატონის ფილოსოფიაში ნათქვამია, რომ ჩვენ იდეებს გავიხსენებთო, ამას ის აზრი აქვს, რომ იდეები თავის თავად ადამიანშია და გარედან არ მოდიან (როგორც ამას სოფისტები ამტკიცებდნენ) როგორც ადამიანისათვის უცხო რამ. მაგრამ შემეცნების როგორც *მოგონების* ამ გაგებით გამორიცხული არაა განვითარება იმისა, რაც *თავის თავად* ადამიანში არის, ხოლო ეს განვითარება სხვა არა არის რა, თუ არა გაშუალება. ასეთივეა საქმის ვითარება *თანდაყოლილი იდეების* მიმართ, რომლებიც დეკარტეს ფილოსოფიაში და შოტლანდიელ ფილოსოფოსთა შორის გვხვდება, და რომლებიც ასევე განხილული უნდა იქნენ როგორც ადამიანში ჯერ მხოლოდ *თავისთავად*, ნიჭის სახით არსებული.

## § 68.

ზემოთ მოყვანილ ცდის მონაცემებში უშუალო ცოდნის მომხრეები იმას იმოწმებენ, რომ ზოგიერთი ცოდნა უშუალო ცოდნასთან *დაკავშირებულად* მოჩანს ხოლმე. თუმცა ეს დაკავშირება თავიდან აღებულია როგორც მხოლოდ *გარეგანი*, ემპირიუ-

ლი კავშირი, იგი თვითონ ემპირიული განხილვისათვის მაინც არსებითი და განუყრელი აღმოჩნდება, რადგან ის მუდმივია. მაგრამ შემდეგ, თუ ცდის მიხედვით ამ უშუალო ცოდნას ავიღებთ თავისთვის, რამდენადაც იგი წარმოადგენს ცოდნას ღმერთისა და ღვთაებრივის შესახებ, ამდენად ამგვარი ცნობიერება საზოგადოდ ხასიათდება როგორც *ამაღლება* გრძნობადზე, *სასრულზე*, ისევე როგორც გულის უშუალო სურვილებსა და ბუნებრივ მიდრეკილებებზე *ზევით* ამაღლება, — როგორც ისეთი ამაღლება, რომელიც ღმერთისა და ღვთაებრივის რწმენაში გადადის და მასში ბოლოვდება, ასე რომ ეს რწმენა არის უშუალო ცოდნა და დარწმუნებულობა, მაგრამ მიუხედავად ამისა მას მაინც თავის წანამძღვარად და პირობად აქვს გაშუალების აღნიშნული მსვლელობა.

*შენიშვნა*. უკვე შევნიშნეთ, რომ ეგრეთწოდებული ღმერთის არსებობის დასაბუთებანი, რომლებიც სასრული არსიდან გამოდიან, ამ ამაღლებას გამოხატავენ და წარმოადგენენ არა მღვლარჭნელი რეფლექსიის გამონაგონებს, არამედ გონის საკუთარი აუცილებელი გაშუალებანი არიან, თუმცა ისინი აღნიშნულ დასაბუთებათა ჩვეულებრივს ფორმებში თავიანთ სრულსა და სწორ გამოხატულებას ვერც კი ჰპოვებენ.

§ 69.

ზემოაღნიშნული (§64) გადასვლა სუბიექტური იდეიდან არსზე წარმოადგენს სწორედ იმ გადასვლას, რომელიც უშუალო ცოდნის თვალსაზრისისათვის მთავარ ინტერესს შეადგენს, და მით იგი არსებითად დამტკიცდება როგორც თავდაპირველი, გაუშუალებელი კავშირი. მაგრამ სწორედ ეს ცენტრალური პუნქტი, აღებული მოჩვენებით ემპირიული კავშირებისადმი მიმართების გარეშე, გვიჩვენებს თვითონ *თავის თავში* გაშუალებას, და, სახელდობრ, გაშუალებას მისი ნამდვილი განსაზღვრების თანახმად, მისი ჭეშმარიტი სახით, არა როგორც გაშუალებას გარეგანი რამით და მეოხებით, არამედ როგორც თვითონ თავის თავში ჩაკეტილ გაშუალებას.

§ 70.

სწორედ უშუალო ცოდნის თვალსაზრისი ამტკიცებს, რომ არც *იდეა*, როგორც წმინდა სუბიექტური აზრი და, არც მარტო *არსი* ცალკე თავისთვის, ჭეშმარიტი არ არის; — არსი მხოლოდ



თავისთვის, არსი არა იდეისა, სამყაროს გრძნობადი, სასრული არსია. ამით, მაშასადამე, უშუალოდ მტკიცდება, რომ იდეა *ჭეშმარიტია* მხოლოდ არსის *საშუალებით*, და პირიქით, არსი მხოლოდ იდეის *საშუალებით* არის *ჭეშმარიტი*. უშუალო ცოდნის დებულებას სამართლიანად სურს არა განუსაზღვრელი, არა ცარიელი უშუალობა, არა აბსტრაქტული არსი ან წმინდა ერთიანობა თავისთვის, არამედ *იდეის* ერთიანობა არსთან. მაგრამ უაზრობაა იმის ვერ დანახვა, რომ *განსხვავებულ* განსაზღვრებათა ერთიანობა არაა მარტო წმინდა უშუალო ერთიანობა, ე. ი. სრულიად განუსაზღვრელი და ცარიელი ერთიანობა, რომ თვითეული ამ განსაზღვრებათაგანი მხოლოდ მეორე განსაზღვრებით გაშუალების გამოა ჭეშმარიტი ანუ, თუ გნებავთ, ერთი მხოლოდ მეორის საშუალებით არის ჭეშმარიტებასთან გაშუალებული.— ამრიგად, გაშუალების განსაზღვრებას რომ თვითონ აღნიშნული უშუალობა შეიცავს, ეს ისეთი *ფაქტი* აღმოჩნდა, რომლის წინააღმდეგაც *განსჯას* საყვედური აღარ ეთქმის უშუალო ცოდნის საკუთარი ძირითადი დებულების თანახმად. მხოლოდ ჩვეულებრივი აბსტრაქტული განსჯა იღებს უშუალობისა და გაშუალების განსაზღვრებებს როგორც აბსოლუტურ განსაზღვრებებს თვითეულს თავ-თავისთვის დამოუკიდებლად და ფიქრობს, რომ მათში რაღაც *მყარი* განსხვავება გააჩნია; — ამრიგად, ის თვითონვე იქმნის გადაულახავ სიძნელეს იმისათვის, რომ ისინი კვლავ შეაერთოს; — მაგრამ ეს ისეთი სიძნელეა, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თვითონ ფაქტში არ არის და სწორედ ასევე სპეკულატურ ცნებაშიც ქრება.

§ 71.

ამ თვალსაზრისის ცალმხრივობას თან სდევს ისეთი განსაზღვრებები და შედეგები, რომელთა მთავარი სახეები ჩვენ ჯერ კიდევ უნდა აღვნიშნოთ მას შემდეგ, რაც ძირითადი პრინციპი გამორკვეული იქნება. ჯერ-ერთი, რადგანაც არა *შინაარსის ბუნება*, არამედ *ცნობიერების ფაქტია* წამოყენებული ჭეშმარიტების კრიტერიუმად, ამდენად *სუბიექტური* ცოდნა და *დარწმუნება* იმაში, რომ მე *ჩემს* ცნობიერებაში გარკვეულ შინაარსს წინასწარ ვნახულობ, იმის საფუძველი აღმოჩნდება, რაც ჭეშმარიტებად ითვლება. რასაც ჩემს ცნობიერებაში

წინასწარ ვნახულობ, ის აყვანილი იქნება ისეთ რამედ, რასაც *ყველას* ცნობიერებაში წინასწარ ნახულობენ და თვითონ ცნობიერების *ბუნებად* არის მიჩნეული.

*შენიშვნა.* წინათ ღმერთის არსებობის ეგრეთწოდებულ დასაბუთებათა შორის მოჰყავდათ Consensus gentium [თანხმობა ყველა ხალხისა], რასაც ციცერონიც იმოწმებს. Consensus gentium მნიშვნელოვანი ავტორიტეტია და იმ აზრზე გადასვლას ნიშნავს, რომ რაღაც შინაარსი *ყველას* ცნობიერებაშია, რომ ეს შინაარსი თვითონ ცნობიერების ბუნებაშია ჩამარხული და მას აუცილებლად მოსდგამს. ეს *საყოველთაო* შეთანხმების კატეგორია შეიცავდა იმ არსებით შეგნებას, რომელიც ადამიანთა თვით ყველაზე უფრო გაუნათლებელ აზრსაც კი მხედველობიდან არ გამორჩა, რომ ცალკეულ ადამიანთა ცნობიერება ამავე დროს კერძო, *შემთხვევითი* რამ არის. თუ თვითონ ამ ცნობიერების ბუნების გამოკვლევა არ ხდება, ე. ი. არ ხდება ამ ცნობიერების კერძოს, შემთხვევითის გამოყოფა, თუ ამრიგად არ ხდება აზროვნების ის ძნელი ოპერაცია, რომლის საშუალებითაც მხოლოდ ნაპოვნი და გამორკვეული იქნება ცნობიერების თავისთავად და თავისთვის ზოგადი, მაშინ მხოლოდ ყველას შეთანხმებას რაღაც შინაარსზე მაინც შეუძლია დაასაბუთოს ის საპატიო წინარწმენა, რომ ეს შინაარსი თვითონ ცნობიერების ბუნებას ეკუთვნის. აზროვნების იმ მოთხოვნილებისათვის, რომ ის, რაც *საყოველთაო* არსებულად მოჩანს, იცოდეს აგრეთვე როგორც *აუცილებელი*, Consensus gentium, რასაკვირველია, საკმარისი არ არის; ხოლო თვით იმათაც, ვინც აღიარებდა, რომ ფაქტის ის საყოველთაობა საკმაო დასაბუთებას წარმოადგენსო, ხელის აღება მოუხდათ როგორც ამ რწმენის დასაბუთებაზე იმ გამოცდილების შედეგად, რომ არსებობენ ინდივიდუმები და ხალხები, რომელთაც ღმერთის რწმენა არ მოეპოვებათ[1]. მაგრამ იმაზე მოკლე და მარჯვე არაფერია, ვიდრე

[1] იმისათვის, რომ ვნახოთ ცდაში ათეიზმისა და ღმერთის რწმენის მეტნაკლები გავრცელება, მთავარია ვიცოდეთ, ვკმაყოფილდებით ღმერთის განსაზღვრებით *საზოგადოდ*, თუ მის გარკვეულ შემეცნებას მოვითხოვთ. ქრისტიანულ სამყაროში არ დაგვეთანხმებიან, რომ ჩინური, ინდური და ა. შ. კერპები, ასევე აფრიკული ფეტიშები და თვით ბერძნული ღმერთებიც კი, საერთოდ ასეთი კერპები — ღმერთი იყოს; ვისაც ამგვარი კერპები სწამს, მაშასადამე, მას ღმერთი არ სწამს. პირიქით, თუ ახლა საკითხს ასე განვიხილავთ, რომ კერპების ამ რწმენაში მაინც მოცემულია *თავისთავად* ღმერთის რწმენა *საზოგადოდ*, ისე როგორც კერძო ინდივიდუუმში მოცემულია გვარეობა, მაშინ კერპ-



უბრალო *რწმუნება*, რომ მე ჩემს ცნობიერებაში ვნახულობ რაღაც შინაარსს, რომელსაც თან სდევს მისი ჭეშმარიტების დამაჯერებლობა, და, რომ ამიტომ ეს დამაჯერებლობა მე კი არ მეკუთვნის როგორც განსაკუთრებულ სუბიექტს, არამედ თვით გონის განუყრელ ბუნებას შეადგენს.

§ 72.

*მეორეც*, იმ შეხედულებიდან, რომ *უშუალო ცოდნა* ჭეშმარიტების კრიტერიუმი უნდა იყოსო, ის გამოდის, რომ ყოველგვარი ცრუმორწმუნეობა და კერპთაყვანისცემა ჭეშმარიტებად ცხადდება და ნებისყოფის ყველაზე უფრო უმართებულო და უზნეო შინაარსი გამართლებას პოულობს. არა ეგრეთწოდებული გაშუალებული ცოდნის, მსჯელობებისა და დასკვნების საფუძველზე სთვლის ინდოელი ძროხას, მაიმუნს ან ბრაჰმინს, ლამას ღმერთად, არამედ იმიტომ, რომ მას *სწამს* იგი. მაგრამ ბუნებრივ სურვილებსა და მიდრეკილებებს თავისთავად შეაქვთ თავიანთი ინტერესები ცნობიე-

თაყვანისმცემლობაც რწმენად ჩაითვლება, მაგრამ არა კერპების რწმენად, არამედ ღმერთისა. ათენელები, პირიქით, ათეისტებად თვლიდნენ იმ პოეტებსა და ფილოსოფოსებს, რომლებიც ზევსს და ა. შ. მხოლოდ ღრუბლებად და ა. შ. აღიარებდნენ და ამტკიცებდნენ მხოლოდ *ღმერთს საერთოდ*. აქ მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ საგანი *თავისთავად* რას შეიცავს, არამედ მნიშვნელოვანია მხოლოდ ის, თუ როგორ უყურებს მას ცნობიერება, რას წარმოადგენს ის ცნობიერებისათვის. ადამიანის ყოველი მდაბიო და ჩვეულებრივი ჭვრეტა რელიგია იქნებოდა, თუ ერთმანეთში ავურევთ ამ განსაზღვრებებს, იმიტომ, რომ *თავისთავად* ყოველი ასეთი ჭვრეტა, ყოველი გონითი მოვლენა შეიცავს პრინციპს, რომელიც განწმენდილ-განვითარებული სახით რელიგიამდე ამაღლდება. მაგრამ სულ სხვაა *რელიგიის უნარი გქონდეს* (ხოლო ყოველი *თავისთავად* გამოხატავს უნარსა და შესაძლებლობას) და სხვაა თვითონ რელიგია *გქონდეს*. ასე, უახლეს ხანში მოგზაურებმა (მაგ. კაპიტნებმა *როსმა* და *პარიმ*) კიდევ ნახეს ტომები (ესკიმოსები), რომელთაც, მათი აზრით, არავითარი რელიგია არ გააჩნიათ, თუნდაც ისეთ რელიგიის მაგვარი რამ, როგორიც შეიძლებოდა ჯერ კიდევ აფრიკელ *ჯადოქრებში* (ჰეროდოტეს *გოიოტები*) აღმოგვეჩინა. მეორე მხრივ, ერთი ინგლისელი, რომელმაც უკანასკნელი გასული საიუბილეო წლის პირველი თვეები რომში გაატარა, თავისი მოგზაურობის აღწერილობაში დღევანდელი *რომაელების* შესახებ ამბობს, რომ უბრალო მდაბიო ხალხი ფარისევლობს, ხოლო ყველა წერაკითხვის მცოდნენი მთლად ათეისტები არიანო. თუმცა სხვამხრივ ათეიზმისადმი საყვედური უახლეს ხანაში უმთავრესად იმიტომ გახდა იშვიათი, რომ რელიგიის შინაარსი და მისი მოთხოვნილება მინიმუმამდე ჩამოვიდა (იხ. § 73).

რებაში, უზნეო მიზნები მასში უშუალოდ მოიპოვებიან; კარგი ან ავი ხასიათი ნებისყოფის *განსაზღვრულ არსს* გამოხატავდა, და საკმარისი იქნებოდა ამ ინტერესებისა და მიზნების ცოდნა, რომ ისიც [ნებისყოფაც] გვცოდნოდა, მასთან ყველაზე უშუალო სახით.

## § 73.

დასასრულ, უშუალო ცოდნა ღმერთის შესახებ ვრცელდება მხოლოდ იმ აზრამდე, *რომ* ღმერთი არსებობს, მაგრამ არაფერს გვეუბნება იმაზე, თუ *რა* არის ღმერთი; ვინაიდან იმის გაგება, თუ რა არის ღმერთი, შემეცნება იქნებოდა და გაშუალებულ ცოდნამდე მიგვიყვანდა. ამით ღმერთი როგორც რელიგიის საგანი გარკვევით იფარგლება *ღმერთით საზოგადოდ*, განუსაზღვრელი ზეგრძნობადით, და რელიგიის შინაარსი მინიმუმამდეა დაყვანილი.

*შენიშვნა.* მართლაც საჭირო რომ იყოს მხოლოდ იმის მიღწევა — შენარჩუნებულ იქნეს რწმენა იმისა, რომ *არსებობს რაღაც ღმერთი* ანდა იმისა, რომ ამგვარი რწმენა გაღვიძებული იქნეს, მაშინ მხოლოდ გაკვირვება უნდა გამოეწვია ეპოქის სილატაკეს, იმ ეპოქისა, რომელიც მწირსა და ლატაკურ რელიგიურ ცოდნასაც კი დიდ მონაპოვრად სთვლის, და იქამდისაც კი მივიდა, რომ თავის ეკლესიაში საკურთხეველს უბრუნდება, რომელიც დიდი ხანია უკვე *ათენში* არსებობდა და რომელიც *უცნობი ღმერთისადმი* იყო მიძღვნილი.

## § 74.

ჩვენ დაგვრჩენია კიდევ მოკლედ აღვნიშნოთ *უშუალობის ფორმის* საერთო ბუნება. სწორედ თვით ეს ფორმა, იმის გამო, რომ თვითონ *ცალმხრივია*, თავის შინაარსსაც აგრეთვე აცალმხრივებს და *სასრულს, ბოლოვადს* ხდის. იგი *ზოგადს, საყოველთაოს* ანიჭებს *აბსტრაქციის* ცალმხრივობას, ასე რომ ღმერთი გაურკვეველ არსებად გადაიქცევა; მაგრამ ღმერთს იმდენად შეიძლება ვუწოდოთ გონი, რამდენადაც ჩვენ იგი ვიცით როგორც თავის თავში *თავის თავთან გაშუალებელი*. მხოლოდ ამ სახითაა ის *კონკრეტული*,



ცოცხალი და მხოლოდ ამ სახით არის ის გონი; *ცოდნა* ღმერთისა როგორც გონისა სწორედ ამიტომ შეიცავს გაშუალებას. უშუალობის ფორმა *განსაკუთრებულს არსის* განსაზღვრულობას, *თავის თავისადმი* მიმართებას ანიჭებს. მაგრამ განსაკუთრებული წარმოადგენს სწორედ თავისი თავის შეფარდებას *სხვისადმი*, რომელიც მის გარეთ იმყოფება. ამრიგად, ამ ფორმის წყალობით *სასრული, ბოლოვადი* დგინდება როგორც აბსოლუტური. ვინაიდან ეს ფორმა როგორც სრულიად აბსტრაქტული *ყოველგვარი სასრული შინაარსის* მიმართ *გულგრილია* და სწორედ ამის გამო ყოველგვარი შინაარსის მიმღები, ამიტომ მას ერთნაირად შეუძლია დაადასტუროს როგორც კერპთაყვანისმცემელი და არამორალური შინაარსი, ასევე მოპირისპირე შინაარსიც. მხოლოდ იმის შეგნება, რომ ამგვარი შინაარსი დამოუკიდებელი არაა, არამედ *სხვა რაღაცისგან არის გაშუალებული*, მას მის სასრულობამდე და არაჭეშმარიტებამდე ამდაბლებს. ვინაიდან ამ შინაარსს თან სდევს გაშუალება, ამგვარი შეგნება ისეთი ცოდნაა, რომელიც გაშუალებას შეიცავს. ჭეშმარიტად კი შინაარსი მხოლოდ იმდენად შეიძლება იქნეს გაგებული, რამდენადაც ის გაშუალებულია არა სხვა რაიმეთი, რადგან ის სასრული არ არის, არამედ რამდენადაც თვითონ აშუალებს თავის თავს და, მაშასადამე, ერთსა და იმავე დროს წარმოადგენს გაშუალებასაცა და უშუალო მიმართებასაც თავის თავთან. — ის განსჯა, რომელიც ფიქრობს, რომ სასრული ცოდნისაგან, მეტაფიზიკისა და განათლების *განსჯითი იგივეობისაგან* განთავისუფლდა, თვითონვე უშუალოდ და ხელახლა აქცევს ამ *უშუალობას, ე. ი. აბსტრაქტულ მიმართებას თავის თავისადმი*, აბსტრაქტულ იგივეობას ჭეშმარიტების პრინციპად და კრიტერიუმად. *აბსტრაქტული აზროვნება* (მარეფლექტირებელი მეტაფიზიკის ფორმა) და *აბსტრაქტული მჭვრეტელობა* (უშუალო ცოდნის ფორმა) ერთი და იგივეა.

*დანართი.* ვინაიდან უშუალობის ფორმა დგინდება როგორც გაშუალების ფორმის მოპირისპირე ფორმა, ამიტომ იგი ცალმხრივია და ეს ცალმხრივობა ენიჭება ყოველ შინაარსს, რომელიც კი მხოლოდ ამ ფორმაზე დაჰყავთ. უშუალობა საერთოდ არის აბსტრაქტული მიმართება თავის თავთან და, მაშასადამე, ამავე დროს აბსტრაქტული იგივეობა, აბსტრაქტული ზოგადობაა. თუ შემდეგ თავისთავად და თავისთვის ზოგადი აღებულია მხოლოდ უშუალობის ფორ-

მით, მაშინ ის მხოლოდ აბსტრაქტული ზოგადია და ღმერთი ამ თვალსაზრისით ისეთი არსების მნიშვნელობას იღებს, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ განსაზღვრებას. თუ ამასთანავე ღმერთზე მაინც ლაპარაკობენ როგორც გონზე, ეს მხოლოდ ცარიელი სიტყვაა, რადგან გონი როგორც ცნობიერება და თვითცნობიერება ყოველ შემთხვევაში წარმოადგენს თავისი თავის განსხვავებას თავისი თავისაგან და რაღაც სხვისაგანაც, მაშასადამე, იგი ამასთანავე გაშუალებაა.

§ 75.

ჭეშმარიტებასთან აზროვნების ამ მესამე დამოკიდებულების განხილვას ჩვენ შეგვიძლია მივმართოთ მხოლოდ იმ წესით, რომელსაც ეს თვალსაზრისი თვითონ მასში აღნიშნავს და აღიარებს. მაშასადამე, ჩვენ ვაჩვენეთ, რომ ფაქტიურად შემცდარია ის მტკიცება, ვითომც უშუალო ცოდნა არსებობდეს, ისეთი ცოდნა, რომელიც ყოველგვარი გაშუალების გარეშე არსებობს, სულ ერთია ეს გაშუალება სხვასთან იქნებოდა, თუ თავის თავთან თვითონ მასშივე. ასევე ფაქტიურ არაჭეშმარიტებად გამოვაცხადეთ ის მტკიცებაც, ვითომც აზროვნება წინ მიდიოდეს მხოლოდ სხვის მიერ გაშუალებული განსაზღვრებებით, — სასრულითა და გაპირობებულით, და ვითომც გაშუალებაში თვით ეს გაშუალებაც არ იხსნებოდეს. მაგრამ ფაქტი, მაგალითი ამგვარი შემეცნებისა, რომელიც მოძრაობს წინ, არც ცალმხრივ უშუალობაში და არც ცალმხრივ გაშუალებაში არის თვით ლოგიკა და მთელი ფილოსოფია.

§ 76.

თუ უშუალო ცოდნის პრინციპს განვიხილავთ გამოსავალი წერტილის, ზემოთ დასახელებული გულუბრყვილო მეტაფიზიკის მიმართ, მაშინ მათი შედარებიდან აღმოჩნდება, რომ ეს პრინციპი დაუბრუნდა იმ საწყისს, რომლითაც ეს მეტაფიზიკა დაიწყო ახალ ხანაში როგორც კარტეზიანული ფილოსოფია. ორივე ამტკიცებენ:

1) აზროვნებისა და მოაზროვნის არსის მარტივ განუყოფელობას; — Cogito ergo sum, სრულიად იგივეა, რომ მე ცნობიერებაში ვითომც უშუალოდ გამომეცხადება „მე“-ს არსი, რეალობა, არსებობა; (ამასთანავე კარტეზიუსი გარკვევით აცხადებს „Princ. phil.“ I, 9, რომ აზროვნებად მას ესმის ცნობიერება საზოგადოდ, როგორც ასეთი), და რომ ეს განუყოფელობა უთუოდ არის პირველი (არაგაშუალებული, არადასაბუთებული) და უცხადესი, ყველაზე ღირსსარწმუნო შემეცნება.

2) ისინი ამტკიცებენ აგრეთვე ღმერთზე არსებული წარმოდგენისა და ღმერთის არსებობის განუყოფელობას, ასე რომ ეს არსებობა თვითონ ღმერთის წარმოდგენაშია მოცემული, ეს წარმოდგენა არ არსებობს არსებობის განსაზღვრების გარეშე, მაშასადამე, ეს უკანასკნელი მისი აუცილებელი და სამარადისო განსაზღვრებაა.[1]

---

[1]. Cart. Princ. phil. I. 15. magis hoc (ens summe perfectum existere) credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; — intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur. [მკითხველი უფრო განწყობილი იქნება დაიჯეროს, რომ არსებობს ყოვლად სრულქმნილი არსება, თუკი შენიშნავს, რომ ის თავის თავში ვერ ნახულობს სხვა არავითარი საგნის წარმოდგენას, რომელშიც ასეთივე სახით იყოს აუცილებელი არსებობა. ის დაინახავს, რომ ეს წარმოდგენა ამჟღავნებს ჭეშმარიტ და უცვლელ ბუნებას, რომელიც არ შეიძლება რომ არ არსებობდეს, რადგან იგი აუცილებელ არსებობას შეიცავს]. ამის მომდევნო შენიშვნას, რომელიც ისე ჟღერს როგორც გაშუალება და დასაბუთება, არაფერი არ შეაქვს ამ თავდაპირველ საფუძველში, — სპინოზას მოძღვრებაშიც სრულიად იგივე მტკიცებაა, რომ ღმერთის არსება, ე. ი. აბსტრაქტული წარმოდგენა შეიცავს არსებობას. სპინოზას პირველი განსაზღვრებაა Causa sui-ის განსაზღვრება, რომელიც ამბობს, რომ იგი არის ისეთი რამ, cujus essentia involvit existentiam: sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens (რომლის არსება შეიცავს არსებობას ანუ იმას, რომლის ბუნება არ შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს არარსებულად); — ცნებისა და არსის განუყოფელობა აქ ძირითადი განსაზღვრება და წანამძღვარია. მაგრამ რომელი ცნებაა ის ცნება, რომელსაც არსისაგან განუყოფელობა მოსდგამს. არა სასრულ ნივთთა ცნება, რადგან ეს ნივთები ისეთი ნივთებია, რომელთა არსებობა შემთხვევითია და შექმნილი. ის გარემოება, რომ სპინოზას მეთერთმეტე თეორემას: ღმერთი აუცილებლად არსებობს, დასაბუთება მოსდევს, აგრეთვე მეოცე თეორემასაც: ღმერთის არსებობა და მისი არსება ერთი და იგივეა, დასაბუთება მოსდევს, — დასაბუთების ზედმეტ ფორმალიზმს წარმოადგენს. ღმერთი არის სუბსტანცია (და ერთადერთი სუბსტანციაც კი), მაგრამ სუბსტანცია არის Causa sui; მაშასადამე, ღმერთი აუცილებლად არსებობსო — სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ ღმერთი ისეთი რამ არის, რომლის ცნება და არსი ერთმანეთისგან განუყრელია.

3) ამასთანავე რაც შეეხება გარეგან ნივთთა არსებობის უშუალო ცნობიერებას, ეს სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა გრძნობად ცნობიერებას; ის გარემოება, რომ ჩვენ გრძნობადი უშუალო ცნობიერება გაგვაჩნია, ეს ძალიან მცირე მნიშვნელოვანი შემეცნებაა; საინტერესო მხოლოდ ის არის, ვიცოდეთ, რომ ეს უშუალო ცოდნა გარეგან ნივთთა არსის შესახებ ცთუნება და დაბნეულობაა, და რომ გრძნობადში, როგორც ასეთში, არავითარი ჭეშმარიტება არაა, რომ ამ გარეგან ნივთთა არსი, პირიქით, შემთხვევითია, წარმავალია, მოჩვენებაა, ჩენაა — რომ მათ არსებითად მხოლოდ ისეთი არსებობა გააჩნიათ, რომელიც მათი ცნებისაგან, მათი არსებისაგან გამოიყოფა.

§ 77.

მაგრამ ეს ორი თვალსაზრისი ერთმანეთისაგან განსხვავებულია:

1) კარტეზიანული ფილოსოფია ამ დაუსაბუთებელი და დაუსაბუთებლად აღიარებული წანამძღვრებიდან გადადის შემდგომ უფრო განვითარებულ შემეცნებაზე, და ამრიგად ახალი დროის მეცნიერებებს დასაბამი მისცა; თანამედროვე თვალსაზრისი კი, პირიქით, თავისთავად იმ მნიშვნელოვან შედეგამდე მივიდა (§62), რომ ისეთი შემეცნება, რომელიც სასრულ გაშუალებებს მისდევს თავისი წინსვლის დროს, მხოლოდ სასრულს შეიმეცნებს და არავითარ ჭეშმარიტებას არ შეიცავს. ეს თვალსაზრისი ღმერთის შესახებ ცნობიერებისაგან მოითხოვს, რომ ეს ცნობიერება აღნიშნულ და სახელდობრ სრულიად აბსტრაქტულ რწმენაზე გაიყინოს.[1]

2) ამასთან თანამედროვე თვალსაზრისი ჩვეულებრივი მეცნიერული შემეცნების მეთოდში, რომელიც კარტეზიუსმა შემოიღო, ერთი მხრივ, არაფერს არ სცვლის, და ამ მეთოდიდან წარმომდგარი მეცნიერებანი ემპირიულისა და სასრულისა სრულიად იმავე გზით და იმავე წესით მიჰყავს, — მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს თვალსაზრისი

[1] ანსელმი, პირიქით, ამბობს: Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere („Tractat. cur Deus homo"). („მე დაუდევრობად მიმაჩნია ის, რომ, მას შემდეგ, რაც რწმენას განვიმტკიცებთ, აღარ ვცდილობთ შევიმეცნოთ, შევიგნოთ ის, რაც გვწამს"). ანსელმი ამით ქრისტიანულ მოძღვრებათა კონკრეტული შინაარსის საკითხში შემეცნებას სრულიად სხვაგვარ ძნელ ამოცანას უყენებს, ვიდრე ის ამოცანაა, რომელიც ჩვენს მიერ განხილულ თანამედროვე რწმენას აქვს მხედველობაში.



ამ მეთოდს უკუაგდებს, და რადგან მან სხვა არავითარი მეთოდი აღარ იცის, ამიტომ უკუაგდებს ყოველგვარ მეთოდს იმის საცოდნელად, რაც თავისი შინაარსით დაუსრულებელია; ამიტომ ის მთლად მიენდობა წარმოსახვათა და დარწმუნებათა ველურ თვითნებობას, მორალობის დიდ წარმოდგენას თავის თავზე და გრძნობათა ქედმაღლობას, ან უზომო ქინიანობასა და განმსჯელობას, რომელიც ყველაზე უფრო დიდი ენერგიით ფილოსოფიისა და ფილოსოფემების წინააღმდეგ გამოდის. სწორედ რომ ფილოსოფია არ დაუშვებს არც შიშველ დარწმუნებას, არც ფანტაზიას, არც აზრის ნებისმიერ იქით-აქეთ რყევას მსჯელობებში.

§ 78.

ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ უნდა უკუვაგდოთ შინაარსის ანუ ცოდნის დამოუკიდებელი უშუალობისა და ვითომდა მასთან შეუთავსებელი, ასევე დამოუკიდებელი გაშუალების დაპირისპირება, რადგან იგი მხოლოდ ვარაუდია და თვითნებური დარწმუნება. ასევე ჩვენ უარი უნდა ვთქვათ მეცნიერებაში შესვლის დროს ყველა სხვა წანამძღვრებსა თუ წინარწმენებზე, რომლებიც კი შეიძლება აღებული იყოს წარმოდგენიდან ან აზროვნებიდან; ვინაიდან მხოლოდ მეცნიერებაში უნდა იქნეს გამოკვლეული ყველა ამგვარი განსაზღვრებანი, მხოლოდ მეცნიერებაში უნდა იქნეს შემეცნებული, თუ რას წარმოადგენენ ეს განსაზღვრებანი და მათი დაპირისპირებანი.

შენიშვნა. სკეპტიციზმი, როგორც შემეცნების ყველა ფორმაში გატარებული უარყოფითი მეცნიერება, შესავალად გამოდგებოდა, სადაც ამგვარი წანამძღვრების არარაობა დამტკიცდებოდა. მაგრამ იგი იქნებოდა არა მარტო გაუხარელი, არამედ ზედმეტი გზაც, რადგან დიალექტიკური მომენტი თვითონ არის დადებითი მეცნიერებების არსებითი მომენტი, როგორც ახლავე შევნიშნავთ ამას. თუმცა სკეპტიციზმს სასრული ფორმები მხოლოდ ემპირიულად და არამეცნიერულად უნდა გამოეძებნა და მოცემულად უნდა ეღიარებინა. ამგვარი სკეპტიციზმის გატარების მოთხოვნა იგივე იქნება, რაც იმის მოთხოვნა, რომ მეცნიერებას წინ უნდა უსწრებდეს ეჭვი ყველაფერში, ე. ი. სრული უწანამძღვრობა ყველაფერში. ეს მოთხოვნა განსაკუთრებით გატა-

რებულია გადაწყვეტილებაში, რომ მხოლოდ *წმინდა აზროვნებას* გავყვეთ, თავისუფლების მეოხებით, რომელიც ყველაფერს განეყენება და თავის წმინდა აბსტრაქციას, აზროვნების სიმარტივეს, სწვდება.

## ლოგიკის უფრო ზუსტი ცნება და დაყოფა

### § 79.

*ლოგიკურს* ფორმის მიხედვით სამი მხარე აქვს: α) *აბსტრაქტული ანუ განსჯითი*, β) *დიალექტიკური ანუ უარყოფით-გონებრივი*, γ) *სპეკულატური ანუ დადებით-გონებრივი*.

*შენიშვნა*. ეს სამი მხარე ლოგიკის სამ *ნაწილს* კი არ შეადგენს, არამედ ისინი ყოველი *ლოგიკურ-რეალურის*, ე. ი. ყოველი ცნების ანუ ყოველი ჭეშმარიტის *მომენტებს* წარმოადგენს საერთოდ. ყველა ისინი შეიძლება ნაგულისხმები იქნენ პირველ მომენტში, განსჯითს მომენტში და ამით დაჭერილ იქნენ ერთმანეთისაგან გათიშულად, მაგრამ ამ სახით ისინი მათს ჭეშმარიტებაში არ განიხილება. — ის აღნიშვნები, რომლებიც აქ არის გაკეთებული ლოგიკურის განსაზღვრების შესახებ, ასევე დაყოფაც, მხოლოდ წინასწარია და ისტორიული.

### § 80.

α) აზროვნება როგორც *განსჯა* იყინება მყარ განსაზღვრულობასა და სხვა განსაზღვრულობათაგან ამ უკანასკნელის განსხვავებაზე; ამგვარი შეზღუდული აბსტრაქტული მისთვის თავისთავად დამოუკიდებელ არსებულად ითვლება.

*დანართი*. როდესაც ლაპარაკია აზროვნებაზე საერთოდ ანდა კერძოდ ცნებითს შემეცნებაზე, ამ დროს ხშირად მხედველობაში აქვთ მხოლოდ განსჯის მოქმედება. თუმცა აზროვნება უპირველეს ყოვლისა განსჯითი აზოვნებაა, მაგრამ იგი მასზე არ ჩერდება, და ცნებაც მარტო განსჯითი განსაზღვრება როდია. — განსჯის მოქმედება საერთოდ ის არის, რომ თავის შინაარსს ზოგადობის ფორმა მიანიჭოს; მართალია, განსჯით დადგენილი ზო-



გადი აბსტრაქტული ზოგადია, რომელსაც როგორც ასეთს განსაკუთრებულს უპირისპირებს, მაგრამ ამით თითონ იგი, იმავე დროს, კვლავ განისაზღვრება როგორც განსაკუთრებული. ვინაიდან განსჯა თავისი საგნების მიმართ გამთიშველ და განმყენებელ მოქმედებას აწარმოებს, ამიტომ იგი წარმოადგენს დაპირისპირებას უშუალო ჭვრეტისა და გრძნობისადმი, რომელსაც როგორც ასეთს მთლიანად კონკრეტულთან აქვს საქმე და მასთან რჩება.

განსჯისა და გრძნობის ამ დაპირისპირების წინააღმდეგ არის მიმართული ის ეგზომ ხშირად განმეორებული საყვედურები, რომელთაც აზროვნებას საერთოდ წაუყენებენ და რომლებიც იმით გამოიხატება, რომ აზროვნება მკაცრი და ცალმხრივია, და რომ მას თავისი თანმიმდევრობით დამღუპველ და გამანადგურებელ შედეგებამდე მივყავართ. ამგვარ საყვედურებს, იმდენად, რამდენადაც ისინი თავიანთი შინაარსით სამართლიანია, უპირველეს ყოვლისა, იმით უნდა ვუპასუხოთ, რომ ეს საყვედურები ხვდება არა აზროვნებას საზოგადოდ, და კერძოდ არა გონებით აზროვნებას, არამედ და მხოლოდ განსჯითს აზროვნებას. მაგრამ შემდეგ კიდევ ის უნდა დავუმატოთ, რომ უწინარეს ყოვლისა წმინდა განსჯითი აზოვნების უფლება და დამსახურებაც უნდა ვაღიაროთ, რაც საერთოდ იმით გამოიხატება, რომ როგორც თეორიულ, ისე პრაქტიკულ სფეროში განსჯის დაუხმარებლად ვერავითარ სიმტკიცესა და განსაზღვრულობას [გარკვეულობას] ვერ მივაღწევთ. უპირველეს, რაც შეეხება შემეცნებას, იგი იმით იწყება, რომ თვალწინ არსებულ საგნებს მათს გარკვეულ განსხვავებულობაში აითვისებს, და, მაგალითად, ბუნების განხილვის დროს, ნივთიერებანი, ძალები, გვარეობანი და ა. შ. განსხვავებულ იქნებიან და ფიქსირებული ამ თავიანთს განმხოლოებულობაში თავ-თავისთვის. აზროვნება აქ მოქმედებს როგორც განსჯა და მისი პრინციპი ამ დროს იგივეობაა, მარტივი მიმართება, მარტივი დამოკიდებულება თავის თავთან. ეს იგივეობაა სწორედ, რომ აპირობებს შემეცნებაში ერთი განსაზღვრებიდან მეორისკენ წინსვლას. სახელდობრ, მათემატიკაში, მაგალითად, სიდიდე *ის* განსაზღვრებაა, რომელიც ყველა დანარჩენის წინსვლას, აზრის შემდგომ განვითარებას აპირობებს. გეომეტრიაში, ამის მიხედვით, ფიგურებს ერთმანეთს ადარებენ და წინ წამოსწევენ, ხაზს გაუსვამენ იმას, რაც მათში იგივეობრივია (იდენტურია). ასევე შემეცნების სხვა სფეროებშიც, ასე, მაგალითად, იურისპრუდენციაში, ჩვენი აზრის მოძრაობა უპირველეს იგივეობით განისაზღვრება. აქ ერთი განსაზღვრებიდან მეორე განსაზღვრებას დაასკვნიან, ეს დასკვნა კი სხვა

არაფერია, თუ არა აზრის შემდგომი წინსვლა იგივეობის პრინციპით. — როგორც თეორიულ სფეროში, ასევე პრაქტიკულ სფეროშიც განსჯას გვერდს ვერ ავუვლით. მოქმედებისათვის უმთავრესად საჭიროა ხასიათი, ხოლო ხასიათის მქონე ადამიანი განმსჯელია, ჭკვიანი კაცია, რომელსაც როგორც განმსჯელს, ჭკვიან კაცს გარკვეული მიზანი თვალწინ უდგას და მას მტკიცედ მისდევს. ვისაც დიადი რამ სურს, მან, როგორც გოეთე ამბობს, თავისი თავის შეზღუდვაც უნდა იცოდეს. ვისაც, პირიქით, ყველაფერი სურს, მას ფაქტიურად არაფერი სურს და ვერც ვერაფერს მიაღწევს. ქვეყნად უამრავი საინტერესო საგნებია; ესპანური პოეზია, ქიმია, პოლიტიკა, მუსიკა; ყველაფერი ეს ძალიან საინტერესოა და არც არაფერი შეიძლება იყოს ცუდი იმაში, თუ ვინმეს ისინი აინტერესებს; მაგრამ იმისათვის, რომ გარკვეულმა ინდივიდუმმა გარკვეულ მდგომარეობაში რამე შექმნას, ამისათვის იგი ერთ განსაზღვრულ რამეს უნდა დაადგეს და თავისი ძალები მრავალ მხრივ არ უნდა გაფანტოს. ასევეა სწორედ ყოველ პროფესიაში, სადაც მთავარი ის არის, რომ ამა თუ იმ საქმეს ადამიანი განსჯის, ჭკუის კარნახით მისდევს. ასე, მაგალითად, მოსამართლე კანონს უნდა მისდევდეს, კანონის თანახმად უნდა გამოჰქონდეს განაჩენი, და ამ წესს არ უნდა გადაუხვიოს ამა თუ იმ მოსაზრებით, არ მიიღოს არავითარი თავის მართლებანი, მარჯვნივ ან მარცხნივ არ იყურებოდეს. — შემდეგ საერთოდ უნდა ითქვას, რომ განსჯა განათლების არსებითი მომენტია. განათლებული ადამიანი არ კმაყოფილდება ბუნდოვანითა და გაურკვეველით, არამედ საგნებს მათს მტკიცე გარკვეულობაში სწვდება, მაშინ როდესაც გაუნათლებელი, პირიქით, ურწმუნოდ მერყეობს აქეთ-იქით და ხშირად დიდი შრომის დახარჯვაა საჭირო იმისათვის, რომ ასეთ ადამიანს შეუთანხმდე იმაზე, რაზეც ლაპარაკია და აიძულო, რომ უცვლელად ჰქონდეს მხედველობაში სწორედ ის ერთი გარკვეული პუნქტი, რასაც საქმე ეხება.

შემდეგ, ვინაიდან ადრინდელი განმარტების თანახმად, ლოგიკური საერთოდ უნდა გავიგოთ არა მხოლოდ სუბიექტური მოქმედების აზრით, არამედ, პირიქით, როგორც ერთთავად ზოგადი და, მაშასადამე, იმავე დროს როგორც ობიექტური, ამიტომ ეს გარემოება თავის გამოყენებას ჰპოვებს აგრეთვე განსჯაზეც, ლოგიკურის ამ პირველ ფორმაზე. ამისდა მიხედვით განსჯა განხილული უნდა იქნეს როგორც შესაბამისი იმისა, რასაც ღვთის *მადლს* უწოდებენ, რამდენადაც მასში ესმით ის, რომ სასრული ნივთები *არსებობენ* და მტკიცე მყოფობა გააჩნიათ. ასე, მაგალითად, ბუნებაში ღვთის



მადლს იმაში ხედავენ, რომ როგორც ცხოველთა, ისე მცენარეთა სხვადასხვა კლასები და გვარეობანი უზრუნველყოფილი არიან ყველაფრით, რაც კი მათ სჭირდებათ იმისათვის, რათა თავი დაირჩინონ და წარმატება ექნეთ. ასეთივეა ვითარება ადამიანის ინდივიდუმებისა და მთელი ხალხების მიმართაც, რომელნიც სწორედ ასევე ყველაფერს, რაც მათი არსებობისა და განვითარებისათვის საჭიროა, ნაწილობრივ წინასწარ აღმოაჩენენ როგორც უშუალოდ თვალწინ არსებულს (როგორც, მაგალითად, ჰავას, ნიადაგის თვისებას და მის ნაყოფს და ა. შ.), ნაწილობრივ კი ისინი გააჩნიათ ნიჭის, უნარისა და სხვ. სახით. ამგვარად გაგებული, განსჯა საერთოდ საგნობრივი ქვეყნის ყველა სფეროში იჩენს თავს, და ამა თუ იმ საგნის სრულყოფილობისათვის არსებითად აუცილებელია ის, რომ მასში განსჯის პრინციპი თავის უფლებით კუთვნილ ადგილს ჰპოვებს. ასე, მაგალითად, სახელმწიფო სრულქმნილი ვერ იქნება, თუ მასში ჯერ კიდევ არ მომხდარა წოდებათა და პროფესიათა გარკვეული გარჩევა, თუ მათი ცნების თანახმად სხვადასხვა პოლიტიკური და ადმინისტრაციული ფუნქციები ჯერ კიდევ არ ჩამოყალიბებულა განსაკუთრებულ ორგანოებად იმავე სახით, რა სახითაც, მაგალითად, ამას ადგილი აქვს განვითარებულ ცხოველთა ორგანიზმში შეგრძნების, მოძრაობის, მონელებისა და სხვ. განსხვავებული ფუნქციებით. — შემდეგ, აქამდე წარმოებული ახსნა-განმარტებიდან გამომდინარეობს, რომ მოღვაწეობისა და საქმიანობის თვით ისეთ დარგებსა და სფეროებშიც კი, რომლებიც ჩვეულებრივი წარმოდგენის თანახმად განსჯისაგან დაშორებული სჩანან, განსჯა მაინც უნდა არსებობდეს, იგი არ უნდა აკლდეს, ხოლო თუ არ არსებობს, ასეთი შემთხვევა ნაკლად უნდა იქნეს მიჩნეული. ეს ითქმის განსაკუთრებით ხელოვნებაზე, რელიგიაზე და ფილოსოფიაზე. ხელოვნებაში, მაგალითად, განსჯა იმით მჟღავნდება, რომ ცნების თანახმად მშვენიერის სხვადასხვა ფორმები ფიქსირებული და გამოსახული არიან ამ თავიანთს განსხვავებულობაში. შემდეგ, იგივე ითქმის ხელოვნების ცალკეული ნაწარმოებების შესახებ. ამისდა კვალად დრამატული თხზულების მშვენიერებისა და დამთავრებულობისათვის აუცილებელია, რომ სხვადასხვა პირების ხასიათები მათი წმინდა და გარკვეული სახით იქნეს განხორციელებული და სახელდობრ ისე, რომ ნათლად და გარკვევით იქნეს გადმოცემული ის სხვადასხვა მიზნები და ინტერესები, რომელთაც საქმე ეხება. — შემდეგ, რაც შეეხება რელიგიურ სფეროს, (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ შინაარსისა და გაგების დანარჩენ განსხვავებებს), მაგალითად, ბერ-

ძნული მითოლოგიის უპირატესობა ჩრდილოეთის მითოლოგიასთან შედარებით ის არის, რომ პირველში ღმერთების ცალკეული სახეები პლასტიკურ გარკვეულობამდე არიან ჩამოქნილი, მაშინ როდესაც ჩრდილოეთის მითოლოგიაში ღმერთების სახეები ბუნდოვანებისა და გაურკვევლობის გამო ერთმანეთშია არეული. — დასასრულს, ის, რომ ვერც ფილოსოფია აუვლის გვერდს განსჯას, ყველა აქამდე აღნიშნული ახსნა-განმარტების შემდეგ, ვეჭვობთ განსაკუთრებულ გახსენებას-ღა საჭიროებდეს. ფილოსოფოსობისათვის, უპირველეს ყოვლისა, ის არის საჭირო, რომ თვითეული აზრი მთელი მისი სიზუსტით იქნეს ათვისებული და არ დავტოვოთ ბუნდოვანი და გაურკვეველი.

მაგრამ ჩვეულებრივ იმასაც ამბობენ, რომ განსჯა შორს არ უნდა შეიჭრასო, და ამაში მართალი ის არის, რომ განსჯის განსაზღვრებანი ყოველ შემთხვევაში, საბოლოო შედეგებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ სასრული ხასიათისა არიან და თუ უფრო ზედმიწევნით ვიტყვით, იმ სახისა არიან, რომ უკიდურესობამდე მისულნი თავიანთ საპირისპირო განსაზღვრებებად გარდაიქმნებიან. ახალგაზრდობისათვისაა დამახასიათებელი აბსტრაქციებში ხეტიალი, ცხოვრებაში გამოცდილი ადამიანი, პირიქით, აბსტრაქტულ „ან-ან“-ს კი არ გამოეკიდება, არამედ კონკრეტულს ჩასჭიდებს ხელს.

## § 81.

β) *დიალექტიკური* მომენტი არის ამგვარ სასრულ განსაზღვრებათა მიერ საკუთარი თავის მოხსნა და თავიანთ დაპირისპირებულში გადასვლა.

*შენიშვნა.* 1) დიალექტიკური მომენტი, აღებული თავისთავად, განსჯისაგან გამოყოფით, შეადგენს *სკეპტიციზმს*, განსაკუთრებით მეცნიერულ ცნებებში. იგი დიალექტიკურის შედეგს შიშველი უარყოფის სახით შეიცავს. 2) დიალექტიკას ჩვეულებრივად განიხილავენ როგორც გარეგან ხელოვნებას, რომელსაც გარკვეულ ცნებებში თვითნებურად შეაქვს არევ-დარევა და მათში მხოლოდ *წინააღმდეგობათა მოჩვენებას* იწვევს, ასე რომ ამ გაგების თანახმად არა ეს განსაზღვრებები, არამედ ეს მოჩვენება არაფერია, ხოლო განსჯის განსაზღვრებები, პირიქით, ჭეშმარიტია. მართლაც, ხშირად დიალექტიკა სხვა არაფერია, თუ არა სუბიექტური აქეთ-იქით ქანაობის სისტემა



მსჯელობისა, რომელიც ხან უარყოფს და ხან ამტკიცებს ამა თუ იმ დებულებას, როდესაც შინაარსი აკლია და სიცარიელეს ამ მსჯელობის მიერ შექმნილი ჭკუამახვილობით ფარავს. — მაგრამ, პირიქით, დიალექტიკა თავისი ნამდვილი განსაზღვრულობით განსჯის განსაზღვრებათა, ნივთთა და საერთოდ სასრულთა საკუთარი ჭეშმარიტი ბუნებაა. უკვე გააზრება წარმოადგენს გასვლას იზოლირებული განსაზღვრულობიდან და მის იმ მიმართებას, რომლითაც იგი სხვებთან ურთიერთობაში შედის, თუმცა იგი თავის იზოლირებულ მნიშვნელობას ინარჩუნებს. დიალექტიკა კი, პირიქით, წარმოადგენს ერთი განსაზღვრების მეორეში *იმანენტურ* გადასვლას, სადაც მჟღავნდება განსჯის განსაზღვრებათა ცალმხრივობა და შეზღუდულობა, ე. ი. ის, რაც არის, სახელდობრ, მათი უარყოფა. ყოველი სასრულის დედაარსი ისაა, რომ თავის თავს მოხსნის. ამიტომ დიალექტიკა შეადგენს აზრის მეცნიერული წინსვლის მამოძრავებელ სულსა და იმ პრინციპს, რომლითაც მყარდება მეცნიერების შინაარსში *იმანენტური კავშირი* და *აუცილებლობა*, ისევე როგორც მასშია მოცემული საერთოდ ჭეშმარიტი და არა გარეგანი ამაღლება სასრულზე.

*დანართი* 1. დიალექტიკის სათანადოდ გაგებასა და შემეცნებას უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. იგი არის საერთოდ პრინციპი ყოველი მოძრაობისა, ყოველი სიცოცხლისა და ყოველი მოქმედებისა სინამდვილეში. სწორედ ასევე ყოველი ჭეშმარიტად მეცნიერული შემეცნების სულიც დიალექტიკაა. ჩვენს ჩვეულებრივ ცნობიერებაში განსჯის აბსტრაქტულ განსაზღვრებებზე არგაჩერება წარმოდგენილია როგორც უბრალო სამართლიანობის საქმე, ანდაზის თანახმად: იცხოვრე და აცხოვრე სხვაც; ასე რომ აღიარებულია ერთიცა და *აგრეთვე* მეორეც. მაგრამ თუ უფრო ახლოს გავსინჯავთ, დავინახავთ, რომ სასრული მარტო გარედან კი არაა შეზღუდული, არამედ თავის თავს ის თავისი შინაგანი ბუნებით მოხსნის და თავის თავის მეოხებით გადადის თავის დაპირისპირებულში. ასე, მაგალითად, ამბობენ: „ადამიანი მოკვდავია“, და შემდეგ სიკვდილს განიხილავენ როგორც ისეთ რამეს, რომელსაც თავისი მიზეზი და საფუძველი მხოლოდ გარეგან გარემოებებში გააჩნია; განხილვის ამ წესის თანახმად არსებობს ადამიანის ორი განსაკუთრებული, დამოუკიდებელი თვისება, თვისება სიცოცხლისა და *აგრეთვე* მოკვდაობისა. ჭეშმარიტი გაგება კი ისაა, რომ სიცოცხლე როგორც ასეთი თავის თავში ატარებს სიკვდილის ჩანასახს და საერთოდ სასრული თავის თავს თავის თავშივე ეწინააღმდეგება და ამის გამო

თავის თავსვე მოხსნის. — შემდეგ, არ შეიძლება დიალექტიკა უბრალო *სოფისტიკაში* ავურიოთ, რომლის არსი სწორედ ის არის, რომ იგი წამოაყენებს ცალმხრივ და აბსტრაქტულ განსაზღვრებებს მათს იზოლირებულობაში იმისდა მიხედვით, თუ რომელ მათგანს მოითხოვს ამ მომენტში ინდივიდუუმის ინტერესები და მისი განსაკუთრებული მდგომარეობა. ასე, მაგალითად, პრაქტიკული საქმიანობის დარგში არსებით მომენტს ის შეადგენს, რომ მე ვარსებობდე და საარსებო საშუალებები მქონდეს. მაგრამ თუ ახლა ამ მხარეს, ჩემი კეთილდღეობის ამ პრინციპს წინ წამოვწევ და აქედან დასკვნას გავაკეთებ, რომ უფლება მაქვს მოვიპარო ან ჩემს სამშობლოს ვუღალატო, ეს უხამსი სოფისტიკაა. — სწორედ ასევე ჩემს პრაქტიკულ საქმიანობაში ჩემი სუბიექტური თავისუფლება არსებით პრინციპს შეადგენს *იმ* აზრით, რომ მე ჩემი შეხედულებისა და რწმენის მიხედვით უნდა ვიმოქმედო. მაგრამ თუ მე *მხოლოდ* ამ პრინციპის მიხედვით ვმსჯელობ, ესეც აგრეთვე უხამსი სოფისტობაა, და ამით ზნეობის ყოველგვარ პრინციპს გადავაგდებ. — დიალექტიკა ამგვარი მოქმედებისაგან, მსჯელობის ამგვარი წესისაგან არსებითად განსხვავდება, რადგან ის სწორედ იმ პრინციპიდან გამოდის, რომ საგნები თავისთავად და თავისთვის განიხილოს მათი ბუნების თანახმად, მაშინ აღმოჩნდება განსჯის ცალმხრივ განსაზღვრებათა სასრულობა. თუმცა დიალექტიკა ფილოსოფიაში ახალ რამეს როდი წარმოადგენს. ანტიკურ მოაზროვნეთა შორის პლატონს დიალექტიკის აღმომჩენს უწოდებენ, და სამართლიანადაც, რამდენადაც პლატონის ფილოსოფიაში დიალექტიკა პირველად გვხვდება თავისუფალი მეცნიერული და ამიტომ ობიექტური ფორმითაც. სოკრატეს მოძღვრებაში დიალექტიკურს, მისი ფილოსოფოსობის საერთო ხასიათის თანახმად, ჯერ კიდევ უმთავრესად სუბიექტური სახე აქვს, სახელდობრ *ირონიის* სახე. სოკრატე თავის დიალექტიკას მიმართავს, ჯერ-ერთი, ჩვეულებრივი ცნობიერების წინააღმდეგ საერთოდ, და, მეორეც, განსაკუთრებით, სოფისტების წინააღმდეგ. თავის საუბრებში ის თავს ისე აჩვენებდა, ვითომ მას სურდა უფრო ზედმიწევნით შეეტყო ის საგანი, რომელზეც საუბარი იყო; ამ მიზნით იგი ყოველნაირ კითხვებს იძლეოდა და ამრიგად თავისი თანამოსაუბრეები მიჰყავდა იმის საწინააღმდეგო აზრამდე, რაც მათ თავიდან სწორი და სამართლიანი ეგონათ. თუ, მაგალითად, სოფისტები თავიანთ თავს მასწავლებლებს უწოდებდნენ, სოკრატმა, პლატონის მიხედვით, მთელი რიგი კითხვების დასმით სო-



ფისტების მოწაფე მენო იქამდე[1] მიიყვანა, რომ ეს უკანასკნელი იძულებული იყო ეღიარებინა, რომ ყოველგვარი სწავლა მხოლოდ მოგონებაა. — შემდეგ, პლატონი თავის მკაცრ მეცნიერულ დიალოგებში საერთოდ დიალექტიკური განხილვის საშუალებით გვიჩვენებს განსჯის ყოველგვარ მყარ განსაზღვრებათა სასრულობას. ასე გამოჰყავს, მაგალითად, „პარმენიდეში“ ერთიდან მრავალი, და მიუხედავად ამისა, გვიჩვენებს იმასაც, თუ როგორ არის სიმრავლე მხოლოდ ის, რომ განისაზღვროს როგორც ერთი. ასეთი ფართო გაგებით იყენებდა პლატონი დიალექტიკას. უახლეს ხანაში უმთავრესად კანტი იყო ის, ვინც დიალექტიკა კვლავ გაგვახსენა და ეს უკანასკნელი ხელახლა თავისი შესაფერი ღირსებით დააყენა, და სახელდობრ მან ეს გააკეთა ჩვენს მიერ უკვე აღნიშნული (§48) გონების ეგრეთწოდებული ანტინომიების შემოტანით, რომლებშიც საქმე ეხება არა სხვადასხვა საფუძველთა შორის უბრალო მერყეობას, არა მხოლოდ სუბიექტურ მსჯელობას, არამედ იმას, რომ ნაჩვენები იქნეს, რომ განსჯის ყოველი აბსტრაქტული განსაზღვრება, მხოლოდ იმ სახით აღებული, როგორადაც ის თავის თავს ასაღებს, უშუალოდ გადადის თავის დაპირისპირებულში. — როგორც არ უნდა ჯიუტობდეს განსჯა დიალექტიკის წინააღმდეგ, მაინც არასგზით არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ დიალექტიკა მხოლოდ ფილოსოფიური ცნობიერებისათვის არსებობს, რადგან ის, რაზედაც დიალექტიკაში ლაპარაკია, ჩვენ ვნახულობთ უკვე ყოველ ჩვეულებრივს ცნობიერებაშიც და საყოველთაო ცდაშიც. ყველაფერი, რაც ჩვენს ირგვლივ არის, შეიძლება განხილული იქნეს როგორც დიალექტიკურის მაგალითი. ჩვენ ვიცით, რომ ყოველი სასრული, იმის ნაცვლად, რომ იყოს მყარი და საბოლოო, პირიქით, ცვალებადი და წარმავალია, და ეს სხვა არა არის რა, თუ არა სასრულის დიალექტიკა, რის წყალობითაც იგი, როგორც თავისი თავის სხვა, უნდა გამოვიდეს იმის ფარგლებიდან, რაც არის უშუალოდ, და თავის დაპირისპირებულში გადავიდეს. თუ ზემოთ (§ 80) ნათქვამი იყო, რომ განსჯა განხილული უნდა იქნეს როგორც ისეთი რამ, რასაც ღმერთის *სიკეთე*, ღვთაებრივი *მადლის* წარმოდგენა შეიცავს, ახლა დიალექტიკის შესახებ იმავე (ობიექტური) აზრით უნდა შევნიშნოთ, რომ მისი პრინციპი ღმერთის *ძლიერე*-

[1] 1840 წლის გამოცემაშია: „den Sophisten Protagoras“ (სოფისტი პროტაგორა), ბოლანდის გამოცემაშია: ...nach Platon... den Sophistenschüler Meno“ (პლატონის მიხედვით... სოფისტების მოწაფე მენო). მთარგ.

ბ ი ს წარმოდგენას შეესატყვისება. ჩვენ ვამბობთ, რომ ყველა ნივთი (ე. ი. ყველა სასრული, როგორც ასეთი) სამსჯავროს წინაშე წარსდგება და, მაშასადამე, დიალექტიკაში ჩვენ ვხედავთ საყოველთაო უძლეველ ძალაუფლებას, რომელსაც ვერაფერი ვერ დაუდგება წინ და ვერ გაუძლებს, როგორც უნდა უზრუნველყოფილი და მყარი, მტკიცე ეგონოს თავისი თავი. ამ ძლიერების განსაზღვრით, რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ არ ამოიწურება ღვთაებრივი არსების სიღრმე, ღმერთის ცნება; მაგრამ იგი უსათუოდ არსებით მომენტს შეადგენს ყველა რელიგიურ ცნობიერებაში. — შემდეგ, დიალექტიკა ვლინდება ბუნებრივი და გონითი სამყაროს ყველა განსაკუთრებულ სფეროსა და წარმონაქმნებში. ასე, მაგალითად, იგი ვლინდება ციურ სხეულთა მოძრაობაში. ესა თუ ის პლანეტა ახლა ამ ადგილას იმყოფება, მაგრამ თავისთავად ისეთია, რომ იგი სხვა ადგილსაც უნდა იყოს აგრეთვე, და ამ თავის სხვადყოფნას იმით ანხორციელებს, რომ თავის თავს ამოძრავებს. სწორედ ასევე დიალექტიკური აღმოჩნდება ფიზიკური სტიქიები და მეტეოროლოგიური პროცესი მათი დიალექტიკის გამოვლენაა. იგივე პრინციპი წარმოადგენს ბუნების ყველა დანარჩენი პროცესის საფუძველს და ამავე დროს მთელ ბუნებას აიძულებს თავის თავზე მაღლა დადგეს. რაც შეეხება დიალექტიკის არსებობას გონითს სამყაროში, კერძოდ სამართლისა და ზნეობის სფეროში, აქ საკმარისია მხოლოდ გავიხსენოთ, რომ თანახმად საყოველთაო გამოცდილებისა, უკიდურესობამდე მიყვანილი ყოველი მდგომარეობა ან მოქმედება მის დაპირისპირებულად იქცევა; ეს დიალექტიკა მრავალ ანდაზაშიც კი არის აღიარებული. ასე მაგალითად, ერთი ანდაზა ამბობს: summum jus summa injuria, რაც იმას გამოხატავს, რომ უკიდურესობამდე მიყვანილი აბსტრაქტული სამართალი უსამართლობად იქცევაო. ასევე სწორედ ცნობილია, რომ პოლიტიკურ სფეროშიც ანარქიისა და დესპოტიზმის უკიდურესობანი ერთმანეთს მოსდევენ ხოლმე. დიალექტიკის შეგნებას ზნეობის სფეროში მისი ინდივიდუალური სახით ჩვენ ვნახულობთ იმ საყოველთაოდ ცნობილ ანდაზებში: ქედმაღლობას დაცემა მოსდევს, მეტისმეტ სიმახვილეს — მეტისმეტი სიჩლუნგე და ა. შ. გრძნობასაც, როგორც ხორციელს ისე სულიერს, თავისი დიალექტიკა აქვს. ცნობილია, რომ ტკივილისა და სიხარულის უკიდურესობანი ერთმანეთში გადადიან; სიხარულისაგან აღტყინებული გული ცრემლებში ნახავს შვებას, ხოლო უღრმესი დარდი გარემოებისდაკვალად ზოგჯერ სიცილში იჩენს თავს.



დ ა ნ ა რ თ ი 2. სკეპტიციზმი არ შეიძლება განხილული იქნეს როგორც მხოლოდ ეჭვის შესახებ მოძღვრება; პირიქით, ის სრულიად დარწმუნებულია თავის საქმეში, ე. ი. ყოველი სასრულის ამაოებაში. ვინც მხოლოდ ეჭვობს, მას ჯერ კიდევ იმედი აქვს, რომ მისი ეჭვი შეიძლება გადაწყდეს და ან ერთი და ან მეორე განსაზღვრება, რომელთა შორისაც ის მერყეობს, მტკიცე და ჭეშმარიტი აღმოჩნდეს. ნამდვილი სკეპტიციზმი კი, პირიქით, წარმოადგენს სრულ სასოწარკვეთილებას, უიმედობას ყველა იმის მიმართ, რასაც კი განსჯა მტკიცედ და ურყევად სთვლის და ამის შედეგად იქმნება ურყევობისა და შინაგანი სულიერი სიმშვიდის განწყობილება. ასეთია ამაღლებული, ანტიკური სკეპტიციზმი, რომელსაც კერძოდ სექსტ ემპირიკოსის გადმოცემაში ვნახულობთ და რომელიც სტოიკოსებისა და ეპიკურელების დოგმატიკური სისტემების დამატების სახით გვიან რომაულ ხანაში განვითარდა. ამ ამაღლებულ ანტიკურ სკეპტიციზმში არ უნდა ავურიოთ ადრე უკვე მოხსენებული (§ 39) თანამედროვე სკეპტიციზმი, რომელიც ნაწილობრივ წინ უსწრებდა კრიტიკულ ფილოსოფიას, ნაწილობრივ კი ამ უკანასკნელიდან წარმოსდგა, და რომელიც მხოლოდ იმით გამოიხატება, რომ ზეგრძნობადის ჭეშმარიტებასა და ღირსარწმუნობას უარყოფს, და, პირიქით, გრძნობადსა და უშუალო შეგრძნებაში არსებულს აღნიშნავს როგორც ისეთ რამეს, რასაც უნდა მივდევდეთ და მხარს ვუჭერდეთ.

სხვამხრივ, თუ სკეპტიციზმს ჯერ კიდევ დღესაც ხშირად განიხილავენ როგორც საერთოდ ყოველგვარი დადებითი ცოდნის უძლეველ მტერს და, მაშასადამე, როგორც აგრეთვე ფილოსოფიის უძლეველ მტერს, რამდენადაც ფილოსოფიას საქმე აქვს დადებით შემეცნებასთან, ამის საწინააღმდეგოდ უნდა შევნიშნოთ, რომ ფაქტიურად მხოლოდ სასრულს, აბსტრაქტულ განსჯითს აზროვნებას უნდა ეშინოდეს სკეპტიციზმისა და არც შეუძლია წინ აღუდგეს მას, მაშინ როდესაც ფილოსოფია, პირიქით, სკეპტიციზმს შეიცავს როგორც მომენტს, სახელდობრ, როგორც დიალექტიკურ მომენტს. მაგრამ ფილოსოფია დიალექტიკის მხოლოდ უარყოფითს შედეგზე არ ჩერდება, როგორც ამას ადგილი აქვს სკეპტიციზმის დროს. ეს უკანასკნელი არ სცნობს ამ შედეგს, რადგან მას შიშველ, ე. ი. აბსტრაქტულ უარყოფად მიიჩნევს. ვინაიდან დიალექტიკას თავის შედეგად უარყოფითი აქვს, ამიტომ იგი, სწორედ იმის გამო, რომ შედეგია, იმავე დროს დადებითიც არის, რადგან თავის თავში მოხსნილი სახით შეიცავს იმას, რისგანაც ის წარმოსდგა როგორც შედეგი და უიმო-

სოდ არც არსებობს. მაგრამ ეს უკვე ლოგიკურის მესამე ფორმის, სახელდობრ *სპეკულატური* ანუ დადებით-გონებრივი ფორმის ძირითადი განსაზღვრებაა.

§ 82.

γ) *სპეკულატური, ანუ დადებით-გონებრივი* მომენტი სწვდება განსაზღვრებათა ერთიანობას მათს დაპირისპირებაში, *ჰოყოფითს*, რომელსაც მათი გადაწყვეტა და მათი გადასვლა შეიცავს.

*შენიშვნა.* 1) დიალექტიკას *დადებითი* შედეგი აქვს, რადგან მას *გარკვეული შინაარსი* გააჩნია, ანუ, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ვინაიდან მისი შედეგი მართლა *ცარიელი* *აბსტრაქტული არარა* კი არ არის, არამედ იმ *გარკვეულ განსაზღვრებათა* უარყოფაა, რომლებსაც შედეგი სწორედ იმიტომ შეიცავს, რომ იგი *უშუალო არარა* კი არაა, არამედ რაღაც შედეგია. 2) ამიტომ ეს გონებრივი თუმცა რაღაც აზრისეულია და აბსტრაქტული, მაინც *კონკრეტული რაღაცაა*, იმიტომ რომ იგი არის არა *მარტივი, ფორმალური* ერთიანობა, არამედ *განსხვავებულ განსაზღვრებათა ერთიანობა.* ამიტომ საერთოდ ფილოსოფიას სრულიად არა აქვს საქმე შიშველ აბსტრაქციებსა ანუ ფორმალურ აზრებთან, არამედ მას მხოლოდ კონკრეტულ აზრებთან აქვს საქმე. 3) სპეკულატური ლოგიკა შეიცავს წმინდა *განსჯით ლოგიკას*, და პირველი მაშინვე შეიძლება მეორედ გარდაიქმნას; ამისათვის სხვა არაფერია საჭირო, გარდა იმისა, რომ იქიდან დიალექტიკური და გონივრული გამოიდევნოს; და მაშინ იგი იქცევა იმად, რაც *ჩვეულებრივი ლოგიკაა*, იქცევა აზრის სხვადასხვა, ერთად თავმოყრილ განსაზღვრებათა *ისტორიად*, განსაზღვრებათა, რომლებიც მიუხედავად თავიანთი სასრულობისა უსასრულო რაღაცად ითვლებიან.

*დანართი.* თავისი *შინაარსით* გონივრული მომენტი იმდენად ნაკლებ წარმოადგენს მარტო ფილოსოფიის საკუთრებას, რომ, პირიქით, ჩვენ უფრო უნდა ვთქვათ, იგი ყველა ადამიანისათვის არსებობს, განათლებისა და სულიერი განვითარების რა საფეხურზეც არ უნდა იმყოფებოდეს; ამ აზრით ადამიანს ძველთაგანვე სამართლიანად უწოდებდნენ გონიერ არსებას. გონივრულის თავ-



დაპირველი, ზოგადი, ემპირიული შემეცნების წესი თავიდან დაუმტკიცებელი წინარწმენისა და წანამძღვარის *წესია*, და გონივრულის ხასიათი, ზემოაღნიშნული განმარტების თანახმად (§ 45), საერთოდ *ისაა*, რომ იგი რაღაც უპირობო და, მაშასადამე, თავისი განსაზღვრების თავისივე თავში შემცველია. ამ აზრით ადამიანმა ყოველ ნივთსა თუ საკითხზე უწინ იცის გონივრული, რამდენადაც მან ღმერთი იცის და იცის ეს უკანასკნელი როგორც თავისი თავის თვით გამსაზღვრელი. შემდეგ სწორედ ასევე და იმდენად არის გონივრულის ცოდნა მოქალაქის ცოდნა თავის სამშობლოზე და მის კანონებზე, რამდენადაც ამ კანონებს მისთვის იმ რაღაც უპირობოს და ამასთანავე ზოგადსაყოველთაოს მნიშვნელობა აქვთ, რომელსაც ის თავისი ინდივიდუალური ნებისყოფით უნდა დაემორჩილოს; სწორედ ამავე აზრით თვით ბავშვის ცოდნა და ნება-სურვილებიც გონივრულია, რამდენადაც მან იცის თავისი მშობლების ნება და სურს იგი.

შემდეგ უნდა აღვნიშნოთ, რომ *სპეკულატური* საერთოდ სხვა არაფერია, თუ არა გონივრული (და სახელდობრ დადებით გონივრული), რამდენადაც იგი იაზრება. ჩვეულებრივს ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოთქმა *სპეკულაცია* ძალიან გაურკვეველი და ამასთანავე დაქვემდებარებული აზრით იხმარება, ასე, მაგალითად, როდესაც ლაპარაკია საქორწინო ან სავაჭრო სპეკულაციაზე და მასში ესმით მხოლოდ ის, რომ, ერთი მხრივ, უშუალო ხელთარსებულის ფარგლებს სცილდებიან, ხოლო მეორე მხრივ, ესმით ის, რაც ამგვარი სპეკულაციების შინაარსს შეადგენს, ჯერჯერობით მხოლოდ სუბიექტური რამ არის, მაგრამ ასეთი არ უნდა დარჩეს, არამედ რეალიზებული ან ობიექტურობაში უნდა იქნეს გადატანილი.

სიტყვა „სპეკულაციის“ ამ ჩვეულებრივი ხმარების შესახებ იგივე უნდა ითქვას, რაც ადრე იდეის შესახებ შევნიშნეთ; ამას აგრეთვე ის შემდგომი შენიშვნა უნდა დავუმატოთ, რომ ხშირად თვით ისეთი ადამიანებიც, რომლებიც თავიანთ თავს განათლებულ ადამიანებად თვლიან, სპეკულაციაზე *უბრალო* სუბიექტური რაღაცის მნიშვნელობით გარკვევით ლაპარაკობენ; სახელდობრ, ისინი ამგვარად ლაპარაკობენ; ბუნებრივი ან გონითი მდგომარეობებისა და ურთიერთობების გარკვეული გაგება, მარტო სპეკულატურად აღებული, მართლაც შეიძლება ძალიან ლამაზი და სწორიც იყოს, მაგრამ ცდა მას არ ეთანხმება და სინამდვილეში გამოსაყენებლად ამგვარი რამ არც შეიძლება დაშვებული იქნეს. ამის წინააღ-

მდეგ ის უნდა ითქვას, რომ სპეკულატური თავისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობის თანახმად არც წინასწარ და არც საბოლოოდ არაა წმინდა სუბიექტური რამ, არამედ, იგი სწორედ ისაა, რაც თავის თავში მოხსნილი სახით შეიცავს იმ დაპირისპირებებს, რომლებსაც განსჯა ვერ გასცილებია (და, მაშასადამე, იგი შეიცავს აგრეთვე სუბიექტურისა და ობიექტურის დაპირისპირებასაც); სწორედ ამით მჟღავნდება იგი როგორც კონკრეტული და როგორც ტოტალობა. ამიტომ სპეკულატური შინაარსი არც შეიძლება ცალმხრივი დებულებით გამოიხატოს. თუ, მაგალითად ვამბობთ, რომ აბსოლუტური არის სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობა, თუმცა ეს სწორია, მაგრამ ცალმხრივია იმდენად, რამდენადაც აქ მხოლოდ *ერთიანობაა* გამოთქმული და ხაზი მხოლოდ მას აქვს გასმული, მაშინ როდესაც სუბიექტური და ობიექტური არა მარტო იგივური არიან, არამედ ერთმანეთისგანაც განსხვავდებიან.

სპეკულატურის მნიშვნელობის შესახებ აქ კიდევ ის უნდა შევნიშნოთ, რომ მასში იგივე უნდა იქნეს გაგებული, რასაც ადრე *მისტიკური* ეწოდებოდა; ამ უკანასკნელ სახელწოდებას განსაკუთრებით რელიგიური ცნობიერებისა და მისი შინაარსის მიმართ ხმარობდნენ ხშირად. დღეს როდესაც მისტიკურის შესახებ ლაპარაკობენ, ამ სიტყვას როგორც წესი ჩვეულებრივად ხმარობენ საიდუმლოებით მოცულისა და შეუცნობელის აზრით, ხოლო ამ საიდუმლოებით მოცულსა და შეუცნობელს ადრემიღებული განათლებისა და აზრთა წყობის სხვადასხვაობისდა კვალად, ერთნი უყურებენ როგორც განსაკუთრებით ნამდვილსა და ჭეშმარიტ რამეს, მეორენი კი მასში მხოლოდ ცრუმორწმუნეობასა და ცთუნებას ხედავენ. ამის გამო უპირველეს ყოვლისა უნდა შევნიშნოთ, რომ მისტიკური მართალია საიდუმლოებით მოცული რამ არის, მაგრამ ის საიდუმლოებით მოცულია მხოლოდ განსჯისათვის და ისიც მხოლოდ იმიტომ, რომ განსჯის პრინციპი აბსტრაქტული იგივეობაა, ხოლო მისტიკური (როგორც სპეკულატურის ტოლფასი) იმ განსაზღვრებათა კონკრეტული ერთიანობაა, რომელთაც განსჯა მხოლოდ მათს გათიშულობასა და დაპირისპირებულობაში აღიარებს ჭეშმარიტად. შემდეგ უნდა დავუმატოთ, თუ ისინიც, ვინც მისტიკურს ჭეშმარიტ რაღაცად აღიარებენ, ასევე იმით კმაყოფილდებიან, რომ მას მთლიანად საიდუმლოებით მოცულად სცნობენ, მაშინ ისინი თავიანთი მხრივ ამით მხოლოდ იმას გამოთქვამენ, რომ აზროვნებას მათთვისაც მხოლოდ აბსტრაქტული იგივეობის დადგენის მნიშვნელობა აქვს, და ამიტომ, მათი აზრით, იმისათვის, რომ ჭეშმარიტე-



ხას მივაღწიოთ, საჭიროა ხელი ავიღოთ აზროვნებაზე, ანუ როგორც იტყვიან ხოლმე, გონება უნდა დავატყვევოთ. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, აბსტრაქტული განსჯითი აზროვნება იმდენად ნაკლებ წარმოადგენს რაიმე მყარსა და საბოლოოს, რომ, პირიქით, იგი მჟღავნდება როგორც თავის თავის მუდმივი მოხსნა და თავის დაპირისპირებულში გადასვლა, მაშინ როდესაც წინააღმდეგ ამისა გონებით აზროვნება, როგორც ასეთი, სწორედ ის არის, რომ დაპირისპირებულებს თავის თავში იდეელური მომენტების სახით შეიცავს. მაშასადამე, ყოველ გონივრულს ჩვენ ამავე დროს მისტიკური უნდა ვუწოდოთ, მაგრამ ამით ჩვენ მხოლოდ იმას ვამბობთ, რომ ის განსჯის ფარგლებს სცილდება, და არასგზით არ ვამბობთ იმას, რომ იგი საერთოდ განხილული უნდა იქნეს როგორც აზროვნებისათვის მიუწვდომელი და შეუცნობელი.

## § 83.

ლოგიკა იყოფა სამ ნაწილად:

I. *მოძღვრება არსის შესახებ.*

II. *მოძღვრება არსების შესახებ.*

III. *მოძღვრება ცნებისა და იდეის შესახებ.*

სახელდობრ იგი იყოფა შემდეგ მოძღვრებებად:

I. მოძღვრება აზრზე მის *უშუალობაში*, — მოძღვრება *თავისთავად ცნებაზე.*

II. მოძღვრება აზრზე მის *რეფლექსიასა და გაშუალებაში*,—მოძღვრება ცნების *თავისთვის არსისა და ჩვენის*, (*არეკვლის*—Schein) შესახებ.

III მოძღვრება აზრზე, რომელიც *თავის თავში უკუმობრუნდა და თავის თავთან განვითარებულ არსშია*, მოძღვრება *თავისთავად და თავისთვის ცნებაზე.*

*დანართი.* აქ მოცემული დაყოფა ლოგიკისა, ისე როგორც მთელი აქამდე განვითარებული ახსნა-განმარტებანი აზროვნების შესახებ უნდა განვიხილოთ როგორც წინასწარუწყება, ხოლო მათს გამართლებას, ანუ დასაბუთებას პირველად მხოლოდ თვითონ აზროვნების დაწვრილებით ჩატარებული განხილვიდან მივიღებთ; ვინაიდან დასაბუთება ფილოსოფიაში იმას ნიშნავს, რომ ნაჩვენები

იქნეს, თუ როგორ ხდის საგანი თავის თავს თავისი მეოხებითა და თავისი თავიდან იმად, რაც არის. — ის ურთიერთდამოკიდებულება, რომელშიც იმყოფება ერთმანეთის მიმართ აზრის ანუ ლოგიკური იდეის აქ დასახელებული სამი მთავარი საფეხური, საერთოდ ისე უნდა გავიგოთ, რომ მხოლოდ *ცნებაა* ჭეშმარიტი, და თუ უფრო ზუსტად ვიტყვით, მხოლოდ ცნებაა *არსისა* და არსების ჭეშმარიტი რამ, ანუ უფრო ზუსტად, ჭეშმარიტება; ეს ორი უკანასკნელი (არსი და არსება) მათს იზოლირებაში თავისთვის ფიქსირებული, მაშასადამე, ამავე დროს განხილული უნდა იქნენ როგორც არაჭეშმარიტი, — *არსი* იმიტომ უნდა იქნეს არაჭეშმარიტად განხილული, რომ ის ჯერ კიდევ *უშუალოა*, ხოლო არსება კი იმიტომ, რომ ის ჯერ კიდევ *გაშუალებულია* მხოლოდ. მაგრამ აქ შეიძლებოდა მაშინვე დასმულიყო კითხვა, ეს თუ ასეა, რატომ ვიწყებთ არაჭეშმარიტით და არ ვიწყებთ პირდაპირ ჭეშმარიტით? ამის პასუხი ისაა, რომ ჭეშმარიტებამ, სწორედ როგორც ასეთმა, უნდა *დაამტკიცოს* თავისი თავი, ხოლო ეს დამტკიცება აქ, ლოგიკურის ფარგლებში, იმით გამოიხატება, რომ ცნება თავის თავს ამჟღავნებს როგორც თავის თავის წყალობითა და თავისი თავით გაშუალებულს და, მაშასადამე, ამავე დროს იგი თავის თავს ამჟღავნებს აგრეთვე როგორც ჭეშმარიტად უშუალოს. კონკრეტული და რეალური სახით ლოგიკური იდეის სამი საფეხურის აქ მოხსენებული ურთიერთობა *იმგვარად* მჟღავნდება, რომ ღმერთს, რომელიც ჭეშმარიტებაა, ჩვენ შევიმეცნებთ ამ მის ჭეშმარიტებაში, ე. ი. როგორც აბსოლუტურ გონს, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ჩვენ ამასთანავე მის მიერ შექმნილ სამყაროს, ბუნებას და სასრულ გონს, ღმერთისაგან განსხვავებით, არაჭეშმარიტად ვაღიარებთ.

## ლოგიკის პირველი განყოფილება

# მოძღვრება არსის შესახებ

§ 84.

არსი არის ცნება მხოლოდ *თავის თავად*, ამ ცნების განსაზღვრებანი არიან *არსებული* განსაზღვრებანი; თავიანთ განსხვავებაში ისინი ერთმანეთის მიმართ *სხვანი* არიან, და მათი შემდგომი განსაზღვრება (დიალექტიკურის ფორმა) არის *გადასვლა სხვაში*. ეს შემდგომი განსაზღვრა არის ერთსა და იმავე დროს *გარეთ გამომჟღავნება* და, მაშასადამე, *თავის თავად* არსებული ცნების გაშლა, ამავე დროს არსის *შესვლა თავის თავში*, მისი ჩაღრმავება თავისივე თავში. ცნების გამოვლენა არსის სფეროში იმდენადვე იქნება არსის ტოტალობა, რამდენადაც იგი ამით არსის უშუალობას ანუ არსის როგორც ასეთის ფორმას მოხსნის.

§ 85.

თვითონ არსი, ისე როგორც შემდეგი განსაზღვრებანი არა მარტო არსისა, არამედ ლოგიკური განსაზღვრებებიც საერთოდ შეიძლება განხილული იქნენ როგორც აბსოლუტურის დეფინიციები, როგორც *ღმერთის მეტაფიზიკური დეფინიციები*; მაგრამ უფრო ზუსტი გაგებით ყოველთვის შეიძლება ასეთ განსაზღვრებად განხილული იქნეს რომელიმე სფეროს მხოლოდ პირველი, მარტივი განსაზღვრება, ხოლო შემდეგ მესამე განსაზღვრება, რომელიც წარმოადგენს განსხვავებიდან თავის თავთან მარტივი მიმართებისაკენ უკუდაბრუნებას. რადგან ღმერთის

მეტაფიზიკური განსაზღვრება ნიშნავს მისი ბუნების გამოხატვას *აზრებში* როგორც ასეთებში; მაგრამ ლოგიკა მოიცავს ყველა აზრს, სანამ ისინი ჯერ კიდევ აზრების ფორმით არსებობენ. *მეორე* განსაზღვრებანი კი, რომლებიც წარმოადგენენ რაღაც სფეროს მის *განსხვავებაში*, პირიქით, *სასრულის* დეფინიციები არიან. მაგრამ თუ ჩვენ ვიხმარდით დეფინიციების ფორმას, მაშინ ეს იმას ნიშნავდა, რომ წარმოდგენას თვალწინ უდგას, ეჩვენება რაღაც სუბსტრატი; რადგან *აბსოლუტურიც*, რომელმაც ღმერთი უნდა გამოსახოს აზრის მნიშვნელობითა და ფორმით, თავისი პრედიკატის მიმართ, აზრებში განსაზღვრული და ნამდვილი გამოხატულების მიმართ, რჩება მხოლოდ *ნაგულისხმებ*, *ნავარაუდებ* აზრად, მხოლოდ თავის თავად განუსაზღვრელ სუბსტრატად. ვინაიდან აზრს, საქმის არსს, რასაც მხოლოდ აქ საქმე ეხება, მხოლოდ პრედიკატი შეიცავს, ამიტომ წინადადების ფორმა, ისე როგორც ის ქვემდებარე [სუბიექტი], სრულიად ზედმეტ რამეს წარმოადგენს (შდრ. § 31 და ქვემოთ თავი მსჯელობის შესახებ).

*დანართი.* ლოგიკური იდეის ყოველი სფერო განსაზღვრებათა რაღაც ტოტალობა და აბსოლუტურის გამოხატულება აღმოჩნდება. ასეთი აღმოჩნდება აგრეთვე არსი, რომელიც შეიცავს *თვისობრიობის*, *რაოდენობისა* და *ზომის* სამ საფეხურს. *თვისობრიობა*, უპირველეს ყოვლისა, არსის იდენტური გარკვეულობაა, ასე რომ, რაიმე სწყვეტს იმად ყოფნას, რაც არის, როდესაც თავის თვისობრიობას კარგავს. *რაოდენობა*, პირიქით, არსისთვის გარეგანი, მისთვის გულგრილი განსაზღვრულობაა. ასე, მაგალითად, სახლი რჩება იმად, რაც არის, სულ ერთია, გინდ დიდი იყოს და გინდ პატარა; წითელი რჩება წითლად, სულ ერთია, ღია იქნება თუ მუქი. არსის მესამე საფეხური, *ზომა*, ორივე პირველის ერთიანობაა, იგი თვისობრივი რაოდენობაა. ყველა ნივთს თავისი ზომა აქვს, ე. ი. რაოდენობრივად ისინი განსაზღვრული არიან და მათთვის ასეთი და ასეთი სიდიდე სულ ერთია, გულგრილია, მაგრამ ამ გულგრილობასაც, განურჩევლობასაც ამავე დროს თავისი საზღვარი აქვს, რომლის გადალახვით, შემდგომი გადიდებით ან შემცირებით ნივთები უკვე ის აღარ იქნებიან, რაც იყვნენ. შემდეგ, ზომიდან მივიღებთ წინსვლას იდეის მეორე მთავარი სფეროსაკენ, *არსებისაკენ*.

არსის აქ დასახელებული სამი ფორმა, სწორედ იმიტომ რომ ისინი პირველნი არიან, ამასთან ყველაზე უფრო ღარიბნიც არიან,



ე. ი. ყველაზე უფრო აბსტრაქტულნი არიან. უშუალო, გრძნობადი ცნობიერება, რამდენადაც ისიც აგრეთვე აზროვნებს, უმთავრესად თვისობრიობისა და რაოდენობის აბსტრაქტული განსაზღვრებებით შემოიფარგლება. ამ გრძნობად ცნობიერებას განიხილავენ როგორც ყველაზე უფრო კონკრეტულსა და, მაშასადამე, ამასთანავე როგორც ყველაზე უფრო უმდიდრესს; მაგრამ ის ასეთია მხოლოდ მასალის მიხედვით, თავისი აზრისეული შინაარსის თვალსაზრისით კი, პირიქით, იგი ფაქტიურად ყველაზე უფრო ღარიბი და ყველაზე უფრო აბსტრაქტულია.

## A.

### თვისობრიობა

### a. *არსი.*

### § 86.

*წმინდა არსი* საწყისია, რადგან იგი წმინდა აზრიც არის და განუსაზღვრელი მარტივი უშუალოც, პირველი საწყისი კი არ შეიძლება იყოს გაშუალებული და ჰქონდეს შემდგომი განსაზღვრება.

*შენიშვნა.* ყველა ეჭვი და მოგონებანი, რომლებიც კი შეიძლება წაუყენონ მეცნიერების აბსტრაქტული ცარიელი *არსით* დაწყებას, განიფანტება იმის მარტივი შეგნებით, რაც საწყისის ბუნებას თან მოაქვს. არსი შეიძლება განისაზღვროს როგორც „მე“=„მე-ს“, როგორც *აბსოლუტური განუსხვავებლობა* [*განურჩევლობა*] ანუ *იგივეობა* და ა. შ. თუ მხედველობაში ვიქონიებთ იმ მოთხოვნას, რომ დაწყებული უნდა იქნეს ან უსათუოდ *ღირსსარწმუნოთი*, ე. ი. თვით თავისი თავის ღირსსარწმუნოობით, ან *აბსოლუტური ჭეშმარიტის* განსაზღვრებით [დეფინიციით] ანდა ჭვრეტით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ესა და მისი მსგავსი ფორმები პირველნი უნდა იყვნენ. მაგრამ ვინაიდან თვითეულ ამ ფორმაში უკვე არის *გაშუალება*, ამიტომ ისინი ჭეშმარიტად პირველნი არ არიან; გაშუალება არის გამოსვლა რაიმე პირველიდან რომელიმე მეორეზე გადასასვლელად და განსხვავებულისაგან წარმოსდგება.

თუ „მე“ = „მეს“, ან კიდევ ინტელექტუალური ჭვრეტა ნამდვილად აღებული იქნება როგორც მხოლოდ პირველი, მაშინ ის ამ წმინდა უშუალობაში სხვა არაფერია, თუ არა *არსი*, ისე როგორც, პირიქით, წმინდა არსი, აღებული უკვე არა როგორც ეს აბსტრაქტული არსი, არამედ როგორც თავის თავში გაშუალების შემცველი არსი, არის წმინდა აზროვნება ან ჭვრეტა.

ხოლო თუ *არსს* გამოვხატავთ როგორც აბსოლუტურის პრედიკატს, მაშინ მივიღებთ მის პირველ განსაზღვრებას: *აბსოლუტური არის არსი*. ეს (აზრებში) წარმოადგენს სრულიად დაწყებითს, ყველაზე აბსტრაქტულ და ყველაზე ღარიბ განსაზღვრებას. იგი *ელეატების* განსაზღვრებაა, მაგრამ ამასთანავე ცნობილი განსაზღვრება, რომ *ღმერთი ყველა რეალობათა ერთობლიობაა*. ეს განსაზღვრება სახელდობრ გულისხმობს, რომ საჭიროა აბსტრაჰირება იმ შეზღუდულობიდან, რომელიც ყოველ რეალობაშია, ასე რომ ღმერთი მხოლოდ *რეალურია* ყოველ რეალობაში, *ყოვლად რეალურია*. ვინაიდან რეალობა თავის თავში უკვე შეიცავს რეფლექსიას, ამიტომ ის უფრო უშუალოდ გამოთქმულია იმაში, რასაც იაკობი ამბობს სპინოზას ღმერთის შესახებ, რომ იგი არის *არსის პრინციპი ყოველ მუნარსში*.

*დანართი* 1. როდესაც აზროვნებას ვიწყებთ, ჩვენ სხვა არაფერი არა გვაქვს, გარდა აზრისა მის წმინდა განუსაზღვრელობაში, ვინაიდან განსაზღვრებისათვის უკვე საჭიროა ერთი რაღაც და კიდევ სხვა რამ; მაგრამ დასაწყისში ჩვენ ჯერ კიდევ არ გვაქვს არავითარი სხვა რამ. განუსაზღვრელი, იმ სახით, როგორც ჩვენ გვაქვს, არის უშუალო და არა გაშუალებული განუსაზღვრელობა, არა მოხსნა ყოველგვარი განსაზღვრულობისა, არამედ იგი არის განუსაზღვრელობის უშუალობა, განუსაზღვრელობა ყოველგვარი განსაზღვრულობის უწინ, იგი არის განუსაზღვრელი, განსაზღვრებებს მოკლებული როგორც ყოვლისუპირველესი. ამას კი ჩვენ ვუწოდებთ არსს. მისი არც შეგრძნება შეიძლება, არც ჭვრეტა და არც წარმოდგენა, არამედ იგი არის წმინდა აზრი და როგორც ასეთი ჰქმნის საწყისს. არსებაც განსაზღვრებებს მოკლებულია, მაგრამ ის ისეთი განუსაზღვრელია, რომელსაც უკვე გაუვლია გაშუალება და განსაზღვრებას უკვე მოხსნილი სახით შეიცავს.

*დანართი* 2. ფილოსოფიის ისტორიაში ჩვენ ვპოვებთ ლოგიკური იდეის სხვადასხვა საფეხურებს ურთიერთ მიმყოლი ფილოსოფიური სისტემების სახით, რომელთაგან თვითეულს აბსოლუტუ-



რის განსაკუთრებული განსაზღვრება უდევს საფუძვლად. მსგავსად იმისა, როგორც ლოგიკური იდეის განვითარება მჟღავნდება აბსტრაქტულიდან კონკრეტულისაკენ წინსვლის სახით, ასევე ფილოსოფიის ისტორიაშიც ყველაზე უფრო ადრინდელი სისტემები ყველაზე უფრო აბსტრაქტული და ამიტომ ყველაზე უფრო ღარიბია. ხოლო ადრინდელი სისტემების დამოკიდებულება გვიანდელ ფილოსოფიურ სისტემებთან საერთოდ ისეთივეა როგორც ლოგიკური იდეის ადრინდელ საფეხურთა დამოკიდებულება გვიანდელ საფეხურებთან, სახელდობრ ის *იმგვარია*, რომ გვიანდელნი ადრინდელთ მოხსნილი სახით შეიცავენ. ასეთია ჭეშმარიტი მნიშვნელობა ერთი ფილოსოფიური სისტემის მეორე სისტემით და, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ადრინდელი სისტემის გვიანდელი სისტემით უარყოფისა, რომელიც ჩვენ ფილოსოფიის ისტორიაში გვხვდება და რომელიც ასე ხშირად ყალბად ესმით. როდესაც ლაპარაკია ამა თუ იმ ფილოსოფიის უკუგდებაზე, ეს ჩვეულებრივად, უპირველეს ყოვლისა, ესმით მხოლოდ აბსტრაქტული უარყოფითი აზრით, ესმით იმგვარად, რომ უარყოფილმა ფილოსოფიამ საერთოდ დაკარგა ყოველგვარი მნიშვნელობა, რომ მას ბოლო მოეღო და იგი თავიდან მოცილებულია. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა სრულიად სავალალო საქმედ უნდა მიგვეჩნია, რადგან ეს შესწავლა დაგვანახვებს იმას, თუ დროის განმავლობაში წარმოშობილი ყველა ფილოსოფიური სისტემა როგორ განიცდიდა უარყოფას. მაგრამ სწორედ იმავე უფლებით, რა უფლებითაც აღიარებულია, რომ ყველა ფილოსოფიური სისტემა უარყოფილია, ამავე დროს უნდა დამტკიცდეს, რომ არც ერთი ფილოსოფიური მოძღვრება არ ყოფილა უარყოფილი და არც შეიძლება, რომ უარყოფილ იქნეს. ამ უკანასკნელ შემთხვევას ადგილი აქვს ორი მიმართებით: ჯერერთი, ყოველ ფილოსოფიას, რომელიც კი ამ სახელს იმსახურებს, თავის შინაარსად საერთოდ იდეა აქვს და, მეორეც, იმდენად, რამდენადაც ყოველი ფილოსოფიური სისტემა განხილული უნდა იქნეს როგორც განსაკუთრებული მომენტის ან განსაკუთრებული საფეხურის გამოსახულება იდეის განვითარების პროცესში. მაშასადამე, რომელიმე ფილოსოფიური მოძღვრების უარყოფას მხოლოდ ის აზრი აქვს, რომ მისი ზღუდე გადალახულია და მისი განსაზღვრული პრინციპი იდეალურ მომენტამდეა ჩამოყვანილი. ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიას, თავისი არსებითი შინაარსის მიხედვით საქმე აქვს არა წარსულთან, არამედ მარადისთან და სრულიად აწმყოფთან, და თავის შედეგში შედარებული უნდა იქნეს არა ადამიანის გონის დაბნეუ-

ლობათა გალერეასთან, არამედ ღვთაებრივ სახეთა პანთეონთან. მაგრამ ეს ღვთაებრივი სახეები იდეის სხვადასხვა საფეხურებია, ისე როგორც ვლინდებიან ერთი მეორის მიყოლებით დიალექტიკურ განვითარებაში. მაშინ როდესაც თვით ფილოსოფიის ისტორიას ეკისრება, ზუსტად გამოარკვიოს, თუ მისი შინაარსის მასში მიმდინარე გაშლა-განვითარება რამდენად ეთანხმება, ერთი მხრივ, წმინდა ლოგიკური იდეის დიალექტიკურ გაშლა-განვითარებას და, მეორე მხრივ, რამდენად სცილდება მას. აქ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავიხსენოთ მხოლოდ ის, რომ ლოგიკის დასაწყისი იგივეა, რაც ფილოსოფიის ისტორიის დასაწყისი ამ სიტყვის ნამდვილი გაგებით. ამ საწყისს ჩვენ ვნახულობთ ელეატურ ფილოსოფიაში და უფრო ზუსტად კი პარმენიდეს ფილოსოფიაში, რომელსაც აბსოლუტური ესმის როგორც არსი და ამბობს, რომ „მხოლოდ არსი არსებობს, და არარა არ არსებობს“. ამიტომ პარმენიდეს ფილოსოფია განხილული უნდა იქნეს როგორც ფილოსოფიის ნამდვილი დასაწყისი, ვინაიდან ფილოსოფია საერთოდ აზროვნებითი შემეცნებაა, ხოლო აქ პირველად იქნა ფიქსირებული წმინდა აზროვნება და პირველად გახდა იგი თავისი თავის საგანი.

მართალია, ადამიანები იმთავითვე აზროვნებდნენ, რადგან მხოლოდ აზროვნებით განსხვავდებიან ადამიანები ცხოველებისაგან, მაგრამ საჭირო იყო ათასეული წლები იმისათვის, რომ აზროვნებას მისი წმინდა სახით ჩასწვდომოდნენ და ამავე დროს მასში დაენახათ მხოლოდ სრულიად ობიექტური რამ. ელეატებმა სახელი გაითქვეს როგორც თამამმა მოაზროვნეებმა; მაგრამ ამ აბსტრაქტულ გაკვირვებასა და თაყვანისცემას შემდეგ ხშირად თან სდევს შენიშვნა, რომ ეს ფილოსოფოსები მეტისმეტად ღრმად შეიჭრნენ, როცა მხოლოდ არსს აღიარებდნენ ერთადერთ ჭეშმარიტებად და, გარდა არსისა, ყველაფრის მიმართ, რაც კი ჩვენი ცნობიერების საგანს წარმოადგენს, ჭეშმარიტება არ სცნეს. თუმცა სრულიად მართალია, რომ არ შეიძლება მხოლოდ შიშველ არსზე გავჩერდეთ, მაგრამ უაზრობაა, ჩვენი ცნობიერების დანარჩენი შინაარსი იმავე დროს განვიხილოთ ვითომც როგორც არსის *გვერდით* და მის *გარეთ* მყოფად ანდა განხილული იქნეს ისეთ რამედ, რაც *აგრეთვე* არსებობს. პირიქით, ჭეშმარიტი მხოლოდ ის დამოკიდებულებაა, რომ არსი როგორც ასეთი არაა მტკიცე, ურყევი და საბოლოო რამ, არამედ დიალექტიკურად თავის დაპირისპირებულში გადადის, რომელიც ამასთანავე უშუალოდ აღებული, *არარას* წარმოადგენს. ამრიგად, ერთი რამ რჩება მართალი, ის, რომ არსი არის



პირველი წმინდა აზრი და, რომ სხვა რითაც არ უნდა იქნეს დაწყებული („მე“ = „მე“-თი, აბსოლუტური განუსხვავებლობითა, თუ თვით ღმერთით), ეს სხვა რამ, უწინარეს ყოვლისა, არის მხოლოდ წარმოდგენილი და არა ნააზრები და რომ იგი თავისი აზრის შინაარსის მიხედვით მხოლოდ არსია.

§ 87.

ეს წმინდა არსი *წმინდა აბსტრაქციაა*, მაშასადამე, *აბსოლუტურად უარყოფითია*, რომელიც, ამასთანავე უშუალოდ აღებული, *არარაა*.

*შენიშვნა.* 1) აქედან გამომდინარეობს აბსოლუტურის ის მეორე განსაზღვრება, რომ იგი *არარაა*; ნამდვილად ეს განსაზღვრება მოცემულია იმ მტკიცებაში, რომ ნივთი თავისთავად განუსაზღვრელია, მთლად უფორმო და, მაშასადამე, უშინაარსო რაღაც არის;—ანუ იგი იმასაც ამბობს, რომ ღმერთი *მხოლოდ უმაღლესი არსებაა* და მეტი არაფერი, ვინაიდან როგორც ასეთი იგი გამოხატულია სწორედ ასეთი უარყოფის სახით; ასეთივე აბსტრაქციაა ის არარა, რომელსაც *ბუდისტები* ყველაფრის პრინციპად იღებენ, ასევე ყველაფრის საბოლოო მიზნად და საბოლოო საგნად. — 2) თუ დაპირისპირება გამოხატულია ამ უშუალობაში როგორც *არსი* და *არარა*, განსაცვიფრებელია, რომ ამ დაპირისპირებას სპობენ, ცდილობენ არსის ფიქსირება მოახდინონ და იგი გადასვლისაგან დაიცვან. გააზრების დროს ამ თვალსაზრისით თავში უნდა გაჩნდეს ის აზრი, რომ არსისათვის საჭიროა მტკიცე განსაზღვრება გამოიძებნოს, რომლითაც მას არარასაგან განვასხვავებდით. ამისათვის იღებენ, მაგალითად, ყოველგვარ ცვალებადობაში მუდმივად დარჩენილ, უსასრულოდ განსაზღვრებად *მატერიას* და ა. შ. ანდა პირდაპირ ყოველგვარი ფიქრის გარეშე, იღებენ როგორც რაიმე *ცალკეულ* არსებობას, პირველ ხელთმოხვედრილ მახლობელ გრძნობად ან გონითს საგანს. მაგრამ ყველა ამგვარი შემდგომი და უფრო კონკრეტული განსაზღვრებანი არსს აღარ ტოვებენ *წმინდა არსად*, როგორც ეს აქ, დასაწყისში არის უშუალოდ. მხოლოდ ამ წმინდა განუსაზღვრელობაში და მის გამო არის იგი *არარა*; იგი არის *გამოუთქმელი* რაღაც, და მისი განსხვავება არარასაგან მხოლოდ *მოსაზრებას* (Meinung) წარმოადგენს. — აქ სწორედ საქმე

იმას ეხება, რომ ნათლად შევიგნოთ ამ საწყისთა ნამდვილი ხასიათი, სახელდობრ ის, რომ ისინი სხვა არა არიან რა, თუ არა ცარიელი აბსტრაქციები, და თვითეული ამ ორ საწყისთაგანი ისევე ცარიელია, როგორც მეორე; ის *ინსტინქტური მიდრეკილება*, რომ არსში ან ორივეში მტკიცე მნიშვნელობა ვიპოვოთ, წარმოადგენს სწორედ იმ *აუცილებლობას*, რომელსაც არსი და არარა წინ მიჰყავს და მათ ჭეშმარიტ, ე. ი. კონკრეტულ მნიშვნელობას ანიჭებს. ეს წინსვლა ლოგიკური გამოყვანა და შემდგომში გადმოცემული ცნების განვითარებაა. *გააზრება* (Nachdenken), რომელიც ამ საწყისთათვის უფრო ღრმა განსაზღვრებებს *პოულობს*, ლოგიკური აზროვნებაა, რომელიც წარმოქმნის ამგვარ განსაზღვრებებს, მაგრამ არა შემთხვევით, არამედ აუცილებელი წესით. — ყოველი შემდგომი მნიშვნელობა, რომელსაც ისინი იღებენ, ამიტომ განხილული უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ *აბსოლუტურის უფრო ზუსტი განსაზღვრება* და *უფრო ჭეშმარიტი დეფინიცია*; მაშინ ამგვარი განსაზღვრება უკვე აღარ წარმოადგენს ცარიელ აბსტრაქციას, როგორც არსი და არარა, პირიქით, იგი კონკრეტულია, რომელშიც ორივე, არსი და არარა, მომენტები არიან. — არარას უმაღლესი ფორმა თავის თავად თავისუფლება იქნებოდა, მაგრამ თავისუფლება უარყოფითობაა, რამდენადაც ის თავის თავში ჩაღრმავდება, რათა უმაღლეს ინტენსიურობას მიაღწიოს, ხოლო თვითონ წარმოადგენს ჰოყოფას და მასთან აბსოლუტურ ჰოყოფას (Affirmation).

*დანართი*. *არსი* და *არარა* ჯერჯერობით მხოლოდ განსხვავებულ უნდა იქნენ, ე. ი. მათი განსხვავება ჯერ მხოლოდ *თავის თავად* არსებობს, მაგრამ ჯერ კიდევ დადგენილი არაა. როდესაც ჩვენ საერთოდ რაღაც განსხვავებაზე ვლაპარაკობთ, ამით ჩვენ ორ რამეს ვგულისხმობთ, რომელთაგან თვითეულს ისეთი განსაზღვრება გააჩნია, რომელიც მეორეს არ მოეპოვება. მაგრამ არსი სწორედ სრულიად მოკლებულია განსაზღვრებას და აი ეს განსაზღვრებას მოკლებულობა, განუსაზღვრელობა არის აგრეთვე არარა. მაშასადამე, განსხვავება მათ ორ შორის მხოლოდ მოჩვენებითია, ნავარაუდევია, სრულიად აბსტრაქტული განსხვავებაა, რომელიც ამასთანავე განსხვავება არც კია. ყველა სხვა განსხვავების დროს ყოველთვის რაღაც საერთოც გვაქვს, რომელიც ამ განსხვავებულთ მოიცავს. თუ, მაგალითად, ვლაპარაკობთ ორი განსხვავებული სახეობის შესახებ, ამასთან ვგულისხმობთ, რომ გვარეობა



მათ ორივესათვის საერთოა. ასევე ჩვენ ვამბობთ: არსებობენ ბუნებრივი და სულიერი არსებანი. აქ არსება ისეთი რამ არის, რაც მათ ორივეს ახასიათებს. მაგრამ არსისა და არარას განსხვავებას, პირიქით, არ გააჩნია საერთო ნიადაგი, მათი განსხვავება ამ განსხვავების უნიადაგობაშია და სწორედ ამიტომ არც არის იგი განსხვავება, ვინაიდან ორივე განსაზღვრება აქ ერთსა და იმავე უნიადაგობას წარმოადგენს. ხოლო თუ ამის გამო გვეტყოდნენ, რომ არსიცა და არარაც ორივე აზრია და, მაშასადამე, აზრი არის ორივესთვის საერთოო, ამით მხედველობიდან გამოსტოვებდნენ იმ გარემოებას, რომ არსი არაა განსაკუთრებული, განსაზღვრული აზრი, არამედ ჯერ კიდევ სრულიად განუსაზღვრელია და სწორედ ამის გამო არარასაგან განუსხვავებელი აზრია. — არსი ხშირად წარმოდგენილი აქვთ როგორც აბსოლუტური სიმდიდრე, არარა კი, პირიქით, როგორც აბსოლუტური სიღარიბე. მაგრამ როდესაც მთელ ქვეყანას განვიხილავთ და მასზე ვამბობთ, რომ ყველაფერიაო, და მეტს სხვას არაფერს ვამბობთ, ამით ჩვენ განსაზღვრულს ყველაფერს გამოვტოვებთ და, მაშასადამე, აბსოლუტური სისავსის ნაცვლად მხოლოდ აბსოლუტური სიცარიელე გვაქვს. იგივე შეიძლება გამოვიყენოთ ღმერთის, როგორც წმინდა არსის განსაზღვრებაზე, რომელ განსაზღვრებასაც თანაბარი უფლებით უპირისპირდება ბუდისტების განსაზღვრება, რომ ყველაფერი (ღმერთი[1]) არარაა,—ამის დასკვნას კი წარმოადგენს მტკიცება, რომ ადამიანი თვითმოსპობით იქცევა ღმერთადო.

## § 88.

სწორედ ასევე *არარაც* როგორც უშუალო, თავის თავის თანასწორი, პირიქით, *იგივეა*, *რაც არსი*. ამიტომ როგორც არსის, ასევე არარას ჭეშმარიტება ორივეს *ერთიანობაა*; ეს ერთიანობა *ქმნადობაა*.

*შენიშვნა*. 1) დებულება: „*არსი და არარა ერთი და იგივეაო*", *წარმოდგენის* ან განსჯისათვის იმდენად პარადოქსალური დებულებაა, რომ ისინი მას შესაძლოა სერიოზულად არც კი იღებენ. ფაქტიურად, ეს დებულება ყველაზე

[1] 1840 წლის გამოცემაშია: „daß Gott das Nichts sei". (რომ ღმერთი არარაა), ბოლანდის გამოცემაში: „dass alles Nichts sei" (რომ ყველაფერი არარაა). *მთარგ*.

ძნელი რამ არის, რასაც კი აზროვნება თავს იდებს, ვინაიდან არსი და არარა წარმოადგენს დაპირისპირებას მთელი მისი *უშუალობით*, ე. ი. არც ერთ მათგანში ჯერ კიდევ არაა *დადგენილი* განსაზღვრება, რომელიც შეიცავდეს თავის შეფარდებას მეორისადმი. მაგრამ ისინი *შეიცავენ* ამ განსაზღვრებას, როგორც წინა §-ში აღვნიშნეთ, განსაზღვრებას, რომელიც ორივეში ერთი და იგივეა. ამდენად მათი ერთიანობის დედუქცია მთლიანად *ანალიზურია*; ისე როგორც ფილოსოფოსობის მთელი წინსვლითი მოძრაობა საერთოდ როგორც მეთოდური, ე. ი. *აუცილებელი* წინსვლა სხვა არაფერია, თუ არა *დადგენა* იმისა, რასაც ცნება უკვე შეიცავს. — მაგრამ ისე როგორც სამართლიანია არსისა და არარას ერთიანობა, ასევე სამართლიანია ისიც, რომ ისინი ერთმანეთისაგან *სრულიად განსხვავებული* არიან, — რომ ერთი *არ* არის ის, რაც მეორეა. მაგრამ ვინაიდან განსხვავება აქ ჯერ კიდევ არ გარკვეულა, ვინაიდან არსი და არარა ჯერ კიდევ უშუალონი არიან, ამიტომ ის აქ *გამოუთქმელია*, მხოლოდ *მოსაზრებაა*.

2) დიდი გონებამახვილობა არაა საჭირო იმისათვის, რომ გაამასხრო დებულება, რომ არსი და არარა ერთი და იგივეა, ანუ უფრო უკეთ რომ გამოვთქვათ, დიდი გონებამახვილობა არაა საჭირო იმისათვის, რომ შეუსაბამობანი წამოგვიყენონ და არაჭეშმარიტი სახით გვარწმუნონ, რომ ისინი ამ დებულების დასკვნები და გამოყენებანი არიანო; მაგალითად, შეიძლება გვითხრან, ეს თქვენი დებულება იმას ნიშნავს, ვითომც ერთი და იგივე იყოს, *არსებობს* თუ *არ არსებობს* ჩემი სახლი, ჩემი ქონება, სუნთქვისთვის საჭირო ჰაერი, ეს ქალაქი, მზე, უფლება-სამართალი, გონი, ღმერთი. ამგვარ მაგალითებში ნაწილობრივ *კერძო მიზნებს*, *ჩემთვის* რაიმეს *სარგებლიანობას* სდებენ და შემდეგ კითხულობენ, არის თუ არა ჩემთვის სულ ერთი, სასარგებლო საგნის არსებობა ან არარსებობა. ნამდვილად კი ფილოსოფია სწორედ ისეთი მოძღვრებაა, რომელმაც ადამიანი უნდა გაანთავისუფლოს სასრულ მიზანთა და ზრახვათა უსასრულო სიმრავლისაგან და მათ მიმართ გულგრილი გახადოს, ისე რომ მისთვის სულ ერთი იყოს, ამგვარი საგნები იარსებებენ თუ არ იარსებებენ. მაგრამ საერთოდ უნდა ითქვას, რომ რამდენადაც აქ ლაპარაკია რაღაც *შინაარსზე*, ამდენად ამით დადგენილია კავშირი *სხვა* არსებულ საგნებთან, მიზნებთან და ა. შ., რომელთა მიმართაც წინასწარ გულისხმობენ, რომ მათ გააჩნიათ მნიშვნელობა. აი *ამგვარი*



*წანამძღვარებისაგან* დამოკიდებულს ჰყოფენ საკითხს, *ერთი და იგივეა თუ არა რომელიმე განსაზღვრული შინაარსის არსი* თუ არარსი. არსისა და არარას ცარიელ განსხვავებას სცვლიან *შინაარსსავსე განსხვავებით*. მაგრამ ნაწილობრივ იღებენ თავის თავად არსებითს მიზნებს, აბსოლუტურ არსებობათ და იდეებს, რომლებიც მხოლოდ *არსის* ან არარსის განსაზღვრებაზე დაჰყავთ. ამგვარი კონკრეტული საგნები ჯერ კიდევ სრულიად სხვა რაღაც არიან, ვიდრე მხოლოდ *არსებული* ანდა *არარსებული*; ისეთი ღარიბი აბსტრაქციები, როგორიც არსი და არარა, — ხოლო ისინი ყველაზე უფრო ღარიბნი არიან, ისეთი, როგორიც კი შეიძლება იყოს, რადგან ისინი მხოლოდ საწყისის განსაზღვრებებს წარმოადგენენ, — აღნიშნულ საგანთა ბუნების სრულიად არაადეკვატური არიან; ჭეშმარიტი შინაარსი დიდიხანია თვით ამ აბსტრაქციებისა და მათი დაპირისპირების ფარგლებიდან გამოვიდა. როდესაც არსსა და არარას საერთოდ რაიმე კონკრეტულს შეაპარებენ, რაიმე კონკრეტულით შეცვლიან, მაშინ აზრის სიცარიელეს ჩვეულებრივი რამ ემართება: ის, რაც წარმოდგენას წარმოესახება და რაზეც ის ლაპარაკობს, სულ სხვა რამ არის, ვიდრე ის, რაზეც ლაპარაკია; აქ კი ლაპარაკია მხოლოდ აბსტრაქტულ არსსა და არარაზე.

3) ადვილად ითქმება, რომ არსისა და არარას ერთიანობა *გაუგებარიაო*. მაგრამ ამ ერთიანობის ცნება წინა პარაგრაფებშია მოცემული, და იგი სხვა არაფერია, გარდა იმისა, რაც ჩვენს მიერ არის აღნიშნული; ამ ერთიანობის გაგება სხვა არაფერს ნიშნავს, გარდა იქ აღნიშნულის გაგებისა. მაგრამ ამ ცნებით გაგებაშიც მათ რაღაც სხვა რამ ესმით, ვიდრე ნამდვილი ცნება; ჩვეულებრივად მოითხოვენ უფრო მრავალფეროვან მდიდარ ცნობიერებას, წარმოდგენას; მოითხოვენ, რომ ამგვარი ცნება წარმოდგენილი იყოს კონკრეტული შემთხვევის სახით, რომელიც აზროვნებისათვის მის ჩვეულებრივს პრაქტიკაში მახლობელი და ნაცნობი იქნება. რამდენადაც ვერგაგება გამოხატავს მხოლოდ მიუჩვევლობას და არ შეუძლია მოახდინოს აბსტრაქტული აზრების ფიქსირება ყოველგვარი გრძნობადი შენარევის გარეშე და სპეკულატური დებულებები გაიგოს, ამდენად ჩვენ სათქმელი აღარაფერი გვრჩება, გარდა იმისა, რომ ფილოსოფიური ცოდნა თავისი ხასიათით უსათუოდ განსხვავდება ცოდნის იმ სახეობისაგან, რომელსაც ადამიანი მიჩვეულია ჩვეულებრივს ცხოვრებაში, ასევე იმ ცოდნისაგანაც, რომელიც სხვა მეცნიერებებში ბატონობს. მაგრამ თუ ვერგაგება მხოლოდ

იმას ნიშნავს, რომ არსისა და არარას ერთიანობის *წარმოდგენა* არ შეიძლებაო, მაშინ ეს ფაქტიურად მართალი არაა, რამდენადაც, პირიქით, თვითეულს უსასრულოდ მრავალი წარმოდგენა გააჩნია ამ ერთიანობის შესახებ, და იმის მტკიცება, რომ ამგვარი წარმოდგენა არავის აქვსო, მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ მოცემული ცნება რომელიმე ამ წარმოდგენაში ვერ შეუმჩნევიათ და არ იციან, რომ ეს წარმოდგენა ამ ცნების ილუსტრაციაა. ამგვარი უახლოესი მაგალითი, ამგვარი უახლოესი ილუსტრაცია არის *ქმნადობა*. ყოველ ადამიანს აქვს წარმოდგენა ქმნადობაზე და ამასთან აღიარებს, რომ იგი *ერთი* წარმოდგენაა; ამასთან თვითეული იმასაც აღიარებს, რომ, თუ გავაანალიზებთ ამ წარმოდგენას, დავინახავთ რომ იგი შეიცავს *არსის* განსაზღვრებას, მაგრამ იგი შეიცავს ამასთანავე მისთვის სრულიად განსხვავებულს, საწინააღმდეგო რამის, *არარას* განსაზღვრებასაც; შემდეგ, აღიარებენ იმასაც, რომ ეს ორივე განსაზღვრება ამ *ერთ* წარმოდგენაში განუყრელია; ასე რომ ქმნადობა არსისა და არარას ერთიანობაა. — ასეთივე მახლობელ მაგალითს წარმოადგენს *საწყისი*; საგანი *ჯერ კიდევ არ არის*, როცა იგი იწყება, მაგრამ მის საწყისში მარტო მისი *არარა* კი არ არის, არამედ მასში უკვე მისი *არსიც* არის. თვითონ საწყისიც აგრეთვე ქმნადობაა, მაგრამ იგი იმასაც გამოხატავს, რომ ჩვენ უკვე მხედველობაში გვაქვს შემდგომი წინსვლითი მოძრაობა. იმისათვის, რომ მეცნიერებათა ჩვეულებრივ სვლას შეეფარდებოდეს, შეიძლებოდა ლოგიკის დაწყება წმინდა აზრისეული საწყისის წარმოდგენით, ე. ი. დაწყება საწყისის როგორც საწყისის წარმოდგენით და ამ წარმოდგენის გაანალიზება; ეგებ მაშინ უფრო ადრე დაუშვებდნენ როგორც ანალიზის შედეგს, რომ არსი და არარა ვლინდება როგორც ერთიანი და განუყოფელი.

4) მაგრამ კიდევ უნდა შევნიშნოთ, რომ გამოთქმა: „არსი და არარა *ერთი და იგივეა*“, ანუ: „არსისა და არარას *ერთიანობა*,“ — ასევე ყველა სხვა ამგვარი *ერთიანობანი* (სუბიექტისა და ობიექტისა და ა. შ.) სამართლიანად იწვევენ შედავებას, იმიტომ რომ შეცდომა და არასისწორე იმით გამოიხატება, რომ *ერთიანობას* ხაზი აქვს გასმული, ხოლო განსხვავებაც, მართალია, არის გამოთქმაში (ვინაიდან მასში ხომ არის, მაგალითად, არსი და არარა, რომელთა ერთიანობაც დადგენილია), მაგრამ ეს განსხვავება ამასთანავე აშკარად არაა გამოთქმული და აღიარებული; ამრიგად, ისე ჩანს, თითქოს განსხვავებისაგან სათანადოდ ახდენენ აბსტრაქციას, თითქოს იგი მხედველობაში არ იყოს მიღებული. მართლაც, შეუძლებელია სწორად გამოიხატოს სპეკულატური განსაზღვრება ამგვარი დებულების ფორმით; ერთიანობა გაგებული უნდა იქნეს ამავე დროს *არსებულ* და *დადგენილ* განსხვავებაში. *ქმნადობა* არსისა და არარას შედეგის, როგორც მათი ერთიანობის ჭეშმარიტი გამოხატულებაა; ქმნადობა მარტო არსისა და არარას *ერთიანობა* კი არაა, არამედ იგი არის *მოუსვენრობა* (*დაუდგრომლობა*) თავის თავში, — ერთიანობა, რომელიც არა მარტო უმოძრაო არაა, როგორც თავის თავთან მიმართება, არამედ თავისი თავის შიგნით თავის თავსვე უპირისპირდება არსისა და არარას მასში არსებული განსხვავების წყალობით. — მუნარსი კი, პირიქით, არის ეს ერთიანობა, ანუ ქმნადობა ერთიანობის ამ ფორმაში; ამიტომ მუნარსი *ცალმხრივია* და *სასრული*. დაპირისპირება აქ თითქოს გამქრალიყოს; იგი ერთიანობაში მოთავსებულია მხოლოდ *თავის თავად*, მაგრამ არ არის *დადგენილი* ერთიანობაში.

5) დებულებას, რომ არსი არის არარაში გადასვლა და არარა არსში გადასვლა, *ქმნადობის* დებულებას, უპირისპირდება დებულება: „*არარაიდან არ იქმნების არარაიცა*“; რაიმე წარმოსდგება მხოლოდ რაიმესაგან, — მატერიის მარადისობის, პანთეიზმის დებულება. ანტიკურმა მოაზროვნეებმა უბრალო რეფლექსია მოახდინეს, რომ დებულება: „რაიმედან იქმნება რაიმე“, ანუ „არარაიდან არ იმქნების არარაიცა“, ფაქტიურად სპობს ქმნადობას; ვინაიდან ის, საიდანაც იქმნება, და ის, რაც იქმნება, ერთი და იგივეა; აქ არსებობს მხოლოდ აბსტრაქტული განსჯის იგივეობის დებულება. მაგრამ ძალიან უცნაურად უნდა გამოიყურებოდეს ის გარემოება, რომ ჩვენს დროშიც ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე პირდაპირ აღიარებენ დებულებებს: „არარაიდან არ იქმნების არარაიცა, ანუ რაიმედან მხოლოდ რაიმე იქმნების, ამასთან ვერ შეუგნიათ, რომ ისინი პანთეიზმის საფუძველს წარმოადგენენ, ასევე არც ის ფაქტი იციან, რომ ანტიკურმა მოაზროვნეებმა ამ დებულებათა ამომწურავი განხილვა მოგვცეს.

*დანართი*. ქმნადობა პირველი კონკრეტული აზრია, და, მაშასადამე, პირველი ცნებაა, არსი და არარა კი, პირიქით, ცარიელი აბსტრაქციებია. თუ ჩვენ ვლაპარაკობთ არსის ცნებაზე, იგი მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ის ქმნადობა უნდა იყოს, რადგან როგორც არსი ის ცარიელი არარაა, ხოლო როგორც ცარიელი არარა იგი ცარიელი არსია. მაშასადამე, არსში გვაქვს არარა,

ხოლო არარაში—არსი; მაგრამ ეს არსი, რომელიც არარაში თავის თავთან რჩება, ქმნადობაა. ქმნადობის ერთიანობაში მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს განსხვავება, ვინაიდან უიმისოდ ისევ აბსტრაქტულ არსს დავუბრუნდებოდით. ქმნადობა არის მხოლოდ დადგენა იმისა, რაც არის არსი თავისი ჭეშმარიტების მიხედვით.

ძალიან ხშირად გვსმენია მტკიცება, რომ აზროვნება არსს უპირისპირდებაო. მაგრამ ამგვარი მტკიცების დროს, უპირველეს ყოვლისა, უნდა ვიკითხოთ, თუ როგორ ესმით არსი? თუ ჩვენ არსს ვიღებთ ისე, როგორც მას რეფლექსია განსაზღვრავს, მაშინ მის შესახებ მხოლოდ ის შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი სრულიად იგივურია და დადებითი. თუ ახლა აზროვნებას განვიხილავთ, მაშინ ყურადღებიდან არ გამოგვრჩება ის გარემოება, რომ ისიც აგრეთვე სრულიად თავისი თავის იგივურია. ორივეს, არსსა და აზროვნებას, ამრიგად, ერთი და იგივე განსაზღვრება გააჩნიათ. მაგრამ არსისა და აზროვნების ეს იგივეობა არ უნდა ავიღოთ კონკრეტულად, და ამიტომ არ შეიძლება ვთქვათ, რომ ქვა როგორც არსებული იგივეა, რაც მოაზროვნე ადამიანი. კონკრეტული ჯერ კიდევ სულ სხვა რამ არის, ვიდრე აბსტრაქტული განსაზღვრება როგორც ასეთი. ხოლო არსის შემთხვევაში ლაპარაკი არაა არავითარ კონკრეტულ რამეზე, ვინაიდან არსი სწორედ ის არის, რაც მხოლოდ მთლიანად აბსტრაქტულია. ამის გამო ასევე ნაკლებ საინტერესოა საკითხი ღმერთის არსის შესახებ, ღმერთისა, რომელიც თავის თავში უსასრულოდ კონკრეტული რამ არის.

ქმნადობა როგორც პირველი კონკრეტული განსაზღვრება ამასთანავე აზრის პირველი ჭეშმარიტი განსაზღვრებაც არის. ფილოსოფიის ისტორიაში ლოგიკური იდეის ამ საფეხურს ჰერაკლიტეს სისტემა შეესატყვისება. როცა ჰერაკლიტე ამბობს: ყველაფერი მიმდინარეობსო (πάντα ῥεῖ), ამით ქ მ ნ ა დ ო ბ ა გამოცხადებულია ყველა იმის ძირითად განსაზღვრებად, რაც არსებობს, მაშინ როდესაც ელეატებმა, პირიქით, როგორც ადრე შევნიშნეთ, არსი, მყარი უძრავი, უპროცესო არსი აღიარეს ერთადერთ ჭეშმარიტად. მხედველობაში აქვს რა ელეატების პრინციპი, დემოკრიტე[1] შემდეგს ამბობს: არსი იმაზე მეტად როდი არსებობს, ვიდრე არარსი (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἐστί); ამით სწორედ იგი გამოთქვამს აბსტრაქტული არსის უარყოფითობას

[1] 1840 წლის გამოცემაშია: Heraklitos (ჰერაკლიტე), Bollond-ის გამოცემაში—დემოკრიტე; ზემოაღნიშ. დებულება დემოკრიტეს ეკუთვნის. მ თ ა რ გ მ.



და მის ქმნადობაში დადგენილ იგივეობას თავის აბსტრაქტულობაში ასევე არამდგრად არარასთან.—აქ ჩვენ ამავე დროს გვაქვს ერთი ფილოსოფიური სისტემის მეორე სისტემით ჭეშმარიტი უარყოფის მაგალითი; ეს უარყოფა სწორედ იმით გამოიხატება, რომ უარყოფილი ფილოსოფიის პრინციპი თავის დიალექტიკაში გამომჟღავნდება და იდეის რომელიმე უმაღლესი კონკრეტული ფორმის იდეალურ მომენტზე დაიყვანება.—მაგრამ, შემდეგ, ქმნადობაც თავის თავად და თავისთვის ჯერ კიდევ უაღრესად ღარიბი განსაზღვრებაა და იგი თავის თავში ღრმად უნდა ჩაიძიროს და შინაარსით აივსოს. ქმნადობის ამგვარ ღრმად შეჭრას თავის თავში წარმოადგენს, მაგალითად, ს ი ც ო ც ხ ლ ე. ეს უკანასკნელი ქმნადობაა, მაგრამ მისი ცნება ამით არ ამოიწურება. კიდევ უმაღლესი ფორმით ქმნადობას ჩვენ გ ო ნ შ ი ვნახულობთ. ესეც აგრეთვე ქმნადობაა, მაგრამ უფრო ინტენსიური, უფრო მდიდარი, ვიდრე მხოლოდ ლოგიკური ქმნადობა. ის მომენტები, რომელთა ერთიანობა გონია, არსისა და არარას შიშველი აბსტრაქციები კი არ არიან, არამედ ლოგიკური იდეისა და ბუნების სისტემა.

### b. მ უ ნ ა რ ს ი (Dasein)[1]

### § 89.

არსი ქმნადობაში, არსი როგორც არარას იგივური (ერთიანი) და არარა როგორც არსის იგივური (ერთიანი) მხოლოდ ქრობადი მომენტებია; ქმნადობა თავისი წინააღმდეგობის წყალობით თავის თავში ჩაეშვება ერთიანობაში, რომელშიც ორივე მომენტი მოხსნილია. მაშასადამე, ქმნადობის შედეგი მუნარსია (Dasein).

შ ე ნ ი შ ვ ნ ა. ამ პირველი მაგალითით ერთხელ და სამუდამოდ მოგაგონებთ იმას, რაც § 82-სა და მის შენიშვნაში არის აღნიშნული: ის, რასაც ცოდნის წინსვლისა და განვითარების უზრუნველყოფა შეუძლია, ესაა შედეგთა მათ ჭეშმარიტებაში ფიქსირება. როდესაც

[1] das Dasein — ეტიმოლოგიურად „Sein an einem gewissen Orte“ — არსი, მყოფი განსაზღვრულ, გარკვეულ ადგილს; აწმყოფი, სადმე (იქ, მუნ) მყოფი (ხელთარსებული) არსი. (ქრ. ვოლფის შემდეგ იხმარებოდა existentia—ს. გამოსახატავად მაგრამ ჰეგელის ფილოსოფიაში იგი სივრცის წარმოდგენას არ უკავშირდება. მუნარსი არის არსისა და არარას მარტივი ერთარსი. მუნარსი არის პირველი განსაზღვრული, პირველი კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ ი არსი. მ თ ა რ გ მ.

რომელიმე საგანში ან ცნებაში წინააღმდეგობას აღმოაჩენენ — (და საერთოდ კი არსად *სრულიად არაფერი* არ არსებობს, სადაც არ შეიძლებოდეს და იძულებული არ ვიყოთ აღმოვაჩინოთ წინააღმდეგობა, ე. ი. დაპირისპირებული განსაზღვრებები; — განსჯის აბსტრაჰირება წარმოადგენს ერთ რომელიმე განსაზღვრულობაზე ძალდატანებითს გაჩერებას, ძალღონის დახარჯვას, რომ სხვა განსაზღვრულობის შეგნება, რომელსაც იგი შეიცავს, გაბუნდოვანდეს და განიდევნოს), — როდესაც ამგვარ წინააღმდეგობას შეიცნობენ, მაშინ ცდილობენ ასეთი დასკვნა გამოიყვანონ: *მაშასადამე*, ეს საგანი[1] *არარაა*. როგორც მაგალითად, *ძენონი* ჯერ ამტკიცებდა, რომ მოძრაობა თავის თავს ეწინააღმდეგებაო, ხოლო შემდეგ ასკვნიდა: მაშასადამე ის არ *არსებობსო*; ანდა მეორე მაგალითი: ანტიკური მოაზროვნენი *წარმოშობასა* და *წარმავალობას*, ქმნადობის ამ ორ სახეს არაჭეშმარიტ განსაზღვრებებად სთვლიდნენ და ამბობდნენ, რომ ერთი, ე. ი. აბსოლუტური არც წარმოიშობა და არც ისპობაო. ეს დიალექტიკა ამრიგად ჩერდება შედეგის მხოლოდ უარყოფით მხარეზე, და აბსტრაქციას ახდენს იმისგან, რაც ამავე დროს ნამდვილად არსებობს, *განსაზღვრული შედეგია*, აქ წმინდა *არარაა*, მაგრამ ისეთი *არარაა*, რომელიც შეიცავს *არსს*, და სწორედ ისეთი არსია, რომელიც შეიცავს არარას. ამრიგად, 1) მუნარსი (Dasein) არის არსისა და არარას ერთიანობა, რომელშიც ამ განსაზღვრებათა უშუალობა გაქრა, და, მაშასადამე, გაქრა მათი წინააღმდეგობაც მათს მიმართებაში; იგი ისეთი ერთიანობაა, რომელშიც ისინი ჯერ კიდევ მომენტები არიან, 2) ვინაიდან შედეგი მოხსნილი წინააღმდეგობაა, ამიტომ იგი თავის თავთან *მარტივი ერთიანობის* ფორმას იღებს, ე. ი. ამასთანავე რაღაც *არსია*, მაგრამ არსი უარყოფით ანუ განსაზღვრულობით; ის არის ქმნადობა, დადგენილი ერთ-ერთი თავისი მომენტის, არსის ფორმით.

*დანართი*. ჩვენს ჩვეულებრივს წარმოდგენაშიც კი ვგულისხმობთ, თუკი ქმნადობა არსებობს, იქ რაღაც მიიღება და, მაშასადამე, ქმნადობას შედეგი აქვს. მაგრამ შემდეგ აქ იბადება კითხვა, როგორ მიდის ქმნადობა იქამდე, რომ მიშველ ქმნადობად კი არ უნდა დარჩეს, არამედ შედეგიც უნდა ჰქონდეს? პასუხი ამ კითხვაზე გამომდინარეობს ქმნადობის იმ ბუნებიდან, რომელიც

[1] 1840 წლის გამოცემაშია:... dieser Gegensatz (ეს დაპირისპირება), ლასონისა და ბოლანდის გამოცემებში: ...dieser Gegenstand (ეს საგანი). მთარგმ.



ჩვენ ზემოთ დავინახეთ. ქმნადობა, სახელდობრ, შეიცავს არსსა და არარას და სახელდობრ იმგვარად შეიცავს, რომ ორივე მთლიანად გადადიან ერთმანეთში და ერთმანეთს ხსნიან. ამრიგად, ქმნადობა აღმოჩნდება ერთობ დაუდგრომელი მოძრაობა, მაგრამ მას არ შეუძლია ამ აბსტრაქტულ დაუდგრომლობაზე შეჩერდეს; ვინაიდან არსი და არარა ქმნადობაში ქრება და მხოლოდ ეს გაქრობა არის ქმნადობის ცნება, ამიტომ ის თვითონაც, მაშასადამე, ქრობადია, მსგავსად ცეცხლისა, რომელიც თავის თავში ქრება, როგორც კი თავის მასალას შთანთქავს. მაგრამ ამ პროცესის შედეგი არის არა ცარიელი არარა, არამედ უარყოფის იგივური არსი, რომელსაც ჩვენ როგორც განსაზღვრულ არსს სწორედ *მუნარსს* ვუწოდებთ, ხოლო მისი მნიშვნელობა უპირველეს ყოვლისა იმას ადასტურებს, რომ *ქმნილი* იყოს.

§ 90.

α) *მუნარსი* (Dasein) არის არსი რაიმე *განსაზღვრულობით*, რომელიც უშუალო ანუ არსებული განსაზღვრულობაა, *თვისობრიობაა* (Qualität). მუნარსი როგორც ამ თავის განსაზღვრულობაში *თავისთავში* რეფლექტირებული არის *მუნარსებული* (Daseiendes), (არა არარა, არამედ) *რაიმე*. მუნარსში განვითარებულ კატეგორიებს მხოლოდ შეჯამებულად აღვნიშნავთ.

*დანართი*. *თვისობრიობა* (Die Qualität, შეიძლებოდა გვეთქვა: die Quidditāt) საერთოდ არსის იგივურია, უშუალო განსაზღვრულობაა, მის შემდეგ განსახილველი *რაოდენობისაგან* განსხვავებით; თუმცა რაოდენობაც ასევე არსის განსაზღვრულობაა, მაგრამ ის უკვე აღარაა არსის უშუალოდ იგივური, არამედ არსის მიმართ გულგრილია, მისთვის იგი გარეგანი განსაზღვრულობაა. რაიმე თავისი თვისობრიობით არის ის, რაც არის და თუ დაკარგა თავისი თვისობრიობა, იგი მასთანვე ერთად აღარ იქნება ის, რაც იყო. შემდეგ, თვისობრიობა არსებითად მხოლოდ სასრულის კატეგორიაა, რომელსაც ამის გამო მხოლოდ ბუნებაში აქვს თავისი ნამდვილი ადგილი და არა გონის სამყაროში. ასე, მაგალითად, ბუნებაში ეგრეთწოდებული მარტივი ნივთიერებანი, ჟანგბადი, აზოტი და ა. შ. განხილული უნდა იქნენ როგორც

არსებული თვისობრიობანი. გონის სფეროში კი, პირიქით, თვისობრიობა გვხვდება მხოლოდ დაქვემდებარებული სახით და ისიც ისე კი არა, თითქოს მით ამოიწურებოდეს გონის რომელიმე განსაზღვრული სახე. თუ განვიხილავთ, მაგალითად, სუბიექტურ გონს, რომელიც ფსიქოლოგიის საგანს შეადგენს, მართალია, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის, რასაც *ხასიათი* ეწოდება თავისი ლოგიკური მნიშვნელობით თვისობრიობაა, მაგრამ ეს მაინც ისე არ უნდა იქნეს გაგებული, თითქოს ხასიათი იყოს სწორედ ისეთივე სულის გამსჭვალავი და მისი უშუალოდ იგივური განსაზღვრულობა, როგორც ამას ადგილი აქვს ბუნებაში ზემოხსენებულ მარტივ ნივთიერებებისათვის. პირიქით, თვისობრიობა როგორც ასეთი კიდევ უფრო გარკვევით მჟღავნდება გონშიც, რამდენადაც ეს უკანასკნელი რომელიმე არათავისუფალ, ავადმყოფურ მდგომარეობაში იმყოფება. ამ შემთხვევას, სახელდობრ, ადგილი აქვს ვნებიანობის მდგომარეობაში, განსაკუთრებით კი სიგიჟემდე მისულ ვნებიანობის მდგომარეობაში. შეშლილის შესახებ, რომლის ცნობიერება ეჭვიანობით, შიშითა და ა. შ. არის გამსჭვალული, სრული უფლებით შეიძლება ითქვას, რომ მისი ცნობიერება შეიძლება განისაზღვროს როგორც თვისობრიობა.

§ 91.

თვისობრიობა როგორც არსებული განსაზღვრულობა წინააღმდეგ მასში არსებული, მაგრამ მისგან განსხვავებული *უარყოფისა*, არის *რეალოია*. უარყოფა, რომელიც აბსტრაქტული არარა კი აღარაა, არამედ რომელიღაც მუნარსია და *რაიმე*, მხოლოდ ფორმაა ამ უკანასკნელში, იგი არის *სხვაარსი*. თუმცა ეს სხვაარსი თვისობრიობის საკუთარი განსაზღვრებაა, მაგრამ უპირველეს ყოვლისა, მისგან განსხვავებულია; ამიტომ თვისობრიობა არის *არსი სხვისთვის*, მუნარსის, რაღაცის სიფართოეა; *არსი* თვისობრიობისა როგორც ასეთი, წინააღმდეგ სხვისადმი მიმართებისა, არის *არსი თავისთავად*.

*დანართი.* ყოველგვარი განსაზღვრულობის საფუძველი არის უარყოფა (omnis determinatio est negatio — როგორც სპინოზა ამბობს). უაზრო შეხედულება განსაზღვრულ საგნებს განიხილავს როგორც მხოლოდ დადებითს და მათ არსის ფორმით აფიქსირებს. მაგრამ მარტო არსით არ თავდება საქმე, რადგან, როგორც



ადრე დავინახეთ, იგი ერთობ ცარიელია და ამასთან არამდგრადი. თუმცა აქ მოხსენებული აღრევა მუნარსისა, როგორც განსაზღვრული არსისა აბსტრაქტულ არსთან ერთგვარად მართებულიც კია, რადგან მუნარსი უარყოფის მომენტს თითქოს მხოლოდ ფარული სახით შეიცავს და ეს უარყოფის მომენტი თავისუფლად პირველად მხოლოდ თავისთვის არსში გამოდის და თავის უფლებებსაც მაშინ აღწევს. თუ ახლა განვიხილავთ მუნარსს როგორც არსებულ განსაზღვრულობას, მაშინ მასში გვექნება ის, რაც *რეალობად* ესმით ხოლმე. ასე, მაგალითად, ლაპარაკობენ რაიმე გეგმის ან რაიმე განზრახვის რეალობაზე და გულისხმობენ იმას, რომ ეს გეგმა ან განზრახვა უკვე აღარ არის მხოლოდ შინაგანი, მხოლოდ სუბიექტური, არამედ მუნარსშია განხორციელებული. ამავე აზრით სხეულსაც შეიძლება ვუწოდოთ სულის რეალობა, ხოლო უფლება-სამართალს — თავისუფლების რეალობა, ანდა სრულიად ზოგადად, მთელ სამყაროს კუწოდოთ ღვთაებრივი ცნების რეალობა. მაგრამ ხშირად რეალობაზე სხვა აზრითაც ლაპარაკობენ და მასში ის ესმით, რომ რაიმე თავისი არსებითი განსაზღვრების ანუ თავისი ცნების შესაბამისად იქცევა. ასე, მაგალითად, როდესაც ამბობენ: ეს რეალური საქმიანობაა, ან ეს რეალური ადამიანია. აქ ლაპარაკია არა უშუალო, გარეგან არსებობაზე, არამედ რაიმე მუნარსებულის თავის ცნებასთან თანხმობა-შესატყვისობაზე. მაგრამ ამგვარად გაგებული რეალობა უკვე დიდად აღარ განსხვავდება იდეალობისაგან, რომელსაც ჩვენ დაწვრილებით გავეცნობით როგორც ერთარსს ანუ არსს თავისთვის.

§ 92.

β) არსი, რომელიც ფიქსირებულია როგორც განსაზღვრულობისაგან განსხვავებული, *არსი-თავისთავად*, არსის მხოლოდ ცარიელი აბსტრაქცია იქნებოდა. მუნარსში განსაზღვრულობა არსთან ერთიანია, რომელსაც (განსაზღვრულობას), დადგენილს როგორც უარყოფას, ამასთანავე *საზღვარი*, *ზღუდე* ეწოდება. ამიტომ სხვაარსი რაღაც გულგრილი რამ კი არ არის, რომელიც მუნარსის გარეთაა, არამედ მისი საკუთარი მომენტია. რაიმე თავისი თვისობრიობით არის, ჯერ-ერთი, *სასრული*, ხოლო, მეორეც, *ცვალებადი*, ასე რომ სასრულობა და ცვალებადობა მის არსს ეკუთვნის.

*დანართი.* უარყოფა[1] მუნარსში ჯერ კიდევ უშუალოდ არის არსის იგივური, და ეს უარყოფა არის ის, რასაც ჩვენ *საზღვარს* ვუწოდებთ. რაიმე მხოლოდ თავის საზღვარში და თავისი საზღვრის *წყალობით* არის ის, რაც არის. მაშასადამე, არ შეიძლება საზღვარი განხილული იქნეს როგორც მუნარსისათვის გარეგანი რამ, არამედ ის, პირიქით, მთელ მუნარსს გამსჭვალავს. საზღვრის გაგებას როგორც მუნარსის უბრალო გარეგან განსაზღვრებას საფუძვლად უდევს რაოდენობრივი საზღვრის თვისობრივ საზღვარში აღრევა. აქ, უპირველეს ყოვლისა, ლაპარაკია თვისობრივ საზღვარზე. თუ, მაგალითად, განვიხილავთ მიწის ნაკვეთს, რომელიც სიდიდით სამ მორგენს უდრის, ამრიგად, ეს არის მისი რაოდენობითი საზღვარი. მაგრამ მიწის ეს ნაკვეთი, გარდა ამისა, შეიძლება იყოს მდელო და არა ტყე ან გუბე, ეს კი მისი თვისობრივი საზღვარია. რამდენადაც ადამიანს სურს იყოს ნამდვილი, ამდენად იგი განსაზღვრულად სადღაც უნდა იმყოფებოდეს, არსებობდეს, ამისათვის კი მან, ბოლოს, უნდა შეზღუდოს თავისი თავი. ვისაც სასრული მეტისმეტ ზიზღს გვრის, ის ვერავითარ სინამდვილეს ვერ აღწევს, იგი აბსტრაქტულის სფეროში რჩება და თავის თავში იხრწნება, იფერფლება.

თუ უფრო ახლოს გავსინჯავთ საზღვარს, დავინახავთ, რომ იგი თავის თავში წინააღმდეგობას შეიცავს და ამრიგად დიალექტიკური აღმოჩნდება. სახელდობრ, საზღვარი, ერთი მხრივ, შეადგენს მუნარსის რეალობას, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი მისი უარყოფაა. მაგრამ, შემდეგ, საზღვარი, როგორც რაიმეს უარყოფა, არარაობა, აბსტრაქტული არარა კი არ არის, არამედ არსებული არარაა, ანუ ის, რასაც ჩვენ რომელიმე „სხვას“ ვუწოდებთ. „რაიმეს“ აზრს თან სდევს აგრეთვე აზრი „სხვის“ შესახებ და ჩვენ ვიცით, რომ არსებობს არა მარტო „რაიმე“, არამედ კიდევ „სხვაც“. მაგრამ ეს „სხვა“ არაა ის, რასაც მხოლოდ ჩვენ ვპოულობთ, ისე რომ შეიძლებოდეს რაიმეს უიმისოდაც მოაზრება, არამედ რაიმე არის *თავისთავად* თავისი სხვა და „რაიმესათვის“ მისივე საზღვარი „სხვაში“ ობიექტური ხდება. თუ ახლა ვიკითხავთ, რა განსხვავებაა „რაიმესა“ და „სხვას“ შორის, მაშინ აღმოჩნდება, რომ ორივე... ერთი და იგივეა და აი ეს იგივეობა ლათინურ ენაში ორივეს aliud = aliud აღნიშვნით გამოიხატება. ის სხვა, რომელიც რაღაცას უპირისპირდება, თვითონაც რომელიმე რაღაცაა, და ჩვენც ამის თანახმად ვამბობთ: *რაღაც* სხვა; სწორედ ასევე, მეორე მხრივ, პირველი რაღაც, რომელიც უპირისპირდება სხვას, როგორც ასევე გარკვეულ სხვა რაიმეს, თვითონაც რომელიღაც სხვა არის. როდესაც ვამბობთ: „*რაღაც სხვა*“, ჩვენ ჯერ წარმოვიდგენთ, რომ რაიმე, თავისთავად აღებული, მხოლოდ „რაიმეა“ და განსაზღვრა რაღაც „სხვას“ მას მხოლოდ წმინდა გარეგანი განხილვა მიაწერს. ჩვენ, მაგალითად, ვფიქრობთ, რომ მთვარე, რომელიც რაღაც სხვა არის, ვიდრე მზე, შეიძლებოდა ყოფილიყო, მზე რომ არც არსებულიყო. ნამდვილად კი მთვარეს (როგორც რაიმეს) თავისი სხვა თავის თავშივე აქვს, და ეს შეადგენს მის სასრულობას. პლატონი ამბობს: ღმერთმა სამყარო ერთისა და სხვის (τοῦ ἑτέρου) ბუნებიდან შექმნა; მან ისინი შეაერთა და მათგან მესამე წარმოქმნა, რომელსაც ერთისა და სხვისი ბუნება აქვს. ამით საერთოდ გამოხატულია ბუნება სასრულისა, რომელიც, როგორც რაიმე, სხვის მიმართ გულგრილად კი არაა დაპირისპირებული, არამედ თავისთავად თვითონ თავისი თავის სხვა არის და, მაშასადამე, იცვლება. ცვალებადობაში მჟღავნდება შინაგანი წინააღმდეგობა, რომლითაც მუნარსი იმთავითვე შეპყრობილია და რომელიც მას აიძულებს თავისი ფარგლებიდან გამოვიდეს. წარმოდგენისთვის მუნარსი თავიდან უბრალოდ დადებითია და ამავე დროს თავისი საზღვრის შიგნით მშვიდად მყოფი; შემდეგ, ჩვენ მართალია, ისიც ვიცით, რომ ყოველი სასრული (ხოლო ასეთია მუნარსი) ცვალებადობას ემორჩილება. მაგრამ მუნარსის ეს ცვალებადობა წარმოდგენას ეჩვენება მხოლოდ შესაძლებლობად, რომლის რეალიზება თვითონ მასში არაა დაფუძნებული. მაგრამ ნამდვილად მუნარსის ცნებაშია საფუძველი ცვალებადობისა, და ცვალებადობა მხოლოდ გამოვლენაა იმისა, რაც არის მუნარსი თავისთავად. ცოცხალი არსება კვდება და სახელდობრ კვდება მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი როგორც ასეთი სიკვდილის ჩანასახს თავის თავშივე ატარებს.

[1] 1840 წ. გამოცემაშია: Die Negation (უარყოფა), ბოლანდის გამოცემაში Die Nichtigkeil (უმნიშვნელობა, არარაობა). *მთარგ.*



§ 93.

რაიმე (არის „თავისთავად“ და)[1] იქცევა სხვად, მაგრამ თვითონ სხვაც არის რაიმე, ამრიგად, იგი თავის მხრივ ასევე იქცევა სხვა რაიმედ და ასე *დაუსრულებლად*.

[1] ბოლანდის გამოცემის მიხედვით. *მთარგ.*

§ 94.

ეს *უსასრულობა* არის ცუდი ანუ *უარყოფითი* უსასრულობა, ვინაიდან იგი სხვა არა არის რა, თუ არა შებრუნება და მოხსნა, უარყოფა სასრულისა, რომელიც ასევე კვლავ აღსდგება და, მაშასადამე, ასევე არაა მოხსნილი, — ანუ ეს უსასრულობა გამოხატავს მხოლოდ სასრულის მოხსნის *ჯერარსს*. პროგრესი უსასრულობაში იმ წინააღმდეგობის გამოხატულებაზე ჩერდება და წინ არ მიდის, რომელსაც სასრული შეიცავს, რომ იგი არის როგორც *რაიმე* ასევე მისი *სხვაც*; — და ეს პროცესი არის ამ ურთიერთზე მიმყვანი განსაზღვრებების მუდმივი და განუწყვეტელი ცვლა.

*დანართი.* თუ ჩვენ მუნარსის მომენტებს, რაღაცას და სხვას ცალ-ცალკე განვიხილავთ, მაშინ ჩვენ გვექნება შემდეგი: რაიმე იქცევა რომელიღაც სხვად, და ეს სხვა არის თვითონ რაიმე, რომელიც როგორც ასეთი შემდეგ ასევე იცვლება და იცვლება ასე დაუსრულებლად. რეფლექსია ფიქრობს, რომ აქ მაღალს, დიად, თვით უმაღლეს რაღაცას მიაღწია. მაგრამ ეს უსასრულო პროგრესი არ არის ნამდვილი უსასრულობა, რომელიც, პირიქით, იმით გამოიხატება, რომ ის თავის სხვაში თავის თავთან იმყოფება ანუ, თუ მას გამოვთქვამთ როგორც პროცესს, ის იმით გამოიხატეია, რომ ის თავის სხვაში თავის თავთან მიდის. ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ სათანადოდ იქნეს გაგებული ჭეშმარიტი უსასრულობის ცნება და პირდაპირ დაუბოლოებელი პროგრესის ცუდ უსასრულობაზე არ შევჩერდეთ. როდესაც სივრცისა და დროის უსასრულობაზე ლაპარაკობენ, მაშინ მხედველობაში აქვთ სწორედ დაუბოლოებელი პროგრესი, რომელზეც სურთ შეჩერდნენ. ასე, მაგალითად, ამბობენ, „*ეს დრო* — „*ახლა*“ და შემდეგ ამ საზღვრიდან განუწყვეტლივ გამოდიან წინ და უკან. ასევეა სივრცის მიმართ, რომლის უსასრულობაზე ჭკუის სწავლების მოყვარული ასტრონომები მრავალ ცარიელ და უშინაარსო დეკლამაციებს წარმოსთქვამენ. ამასთანავე ჩვეულებრივად ამტკიცებენ, რომ აზროვნება აუცილებლად უნდა დამარცხდეს, თუ ამ უსასრულობის განხილვით დაიწყოთ. ერთი რამ მაინც მართალია, რომ დაბოლოს უნდა მივატოვოთ სულ უფრო შორსა და შორს წინსვლა ამ განხილვის დროს, მაგრამ არა ამ საქმის ამაღლებულობის, სიდიადის, აღმატებულობის გამო, არამედ მოსაწყენობის გამო. მოსაწყენია ამ დაუბოლოებელი პროგრესის მეტისმეტად ხანგრძლივი გამოკიდება იმიტომ, რომ აქ განუწყვეტლივ ერთი და იგივე მეორდება. ჯერ მიჯნას (საზღვარს) დასდებენ, შემდეგ ამ მიჯნას გადალახავენ, კვლავ მიჯნას დასდებენ და ასე დაუსრულებლად. მაშასადამე, ჩვენ აქ სხვა არაფერი გვაქვს, თუ არა ზერელე ცვლა, რომელიც მუდმივად სასრულის ფარგლებში რჩება. როდესაც ფიქრობენ, რომ ამ უსასრულობაში გასვლით სასრულისაგან ვთავისუფლდებითო, სინამდვილეში ეს განთავისუფლება გაქცეულის განთავისუფლებაა. მაგრამ გაქცეული ხომ ჯერ კიდევ თავისუფალი არ არის, ვინაიდან ის თავის გაქცევის დროს მაინც განპირობებულია იმით, რასაც ის გაექცა. შემდეგ კიდევ ამბობენ, რომ უსასრულოს ვერ მივწვდებითო, ეს სრულიად სამართლიანია, მაგრამ მხოლოდ იმიტომ, რომ უსასრულოში სდებენ მისთვის უცხო განსაზღვრებას, მას რაღაც აბსტრაქტულ უარყოფითად სთვლიან. ფილოსოფია ამგვარ ცარიელ და მხოლოდ მიღმურ რაღაცეებს არ მისდევს. ის, რასთანაც ფილოსოფიას საქმე აქვს, მუდამ კონკრეტული და მთლიანად აწარსებულია. — ზოგიერთმა ფილოსოფიას ისიც კი დაუსახა ამოცანად, რომ მან პასუხი უნდა გასცეს საკითხს, თუ როგორ გადასწყვეტს უსასრულო თავისი თავიდან გამოსვლას და გადალახვას. ამ საკითხზე, რომელსაც საფუძვლად უდევს უსასრულოს და სასრულის მყარი დაპირისპირების წანამძღვარი, მხოლოდ იმით უნდა ვუპასუხოთ, რომ ეს დაპირისპირება წარმოადგენს არაჭეშმარიტ დაპირისპირებას და უსასრულო ფაქტიურად მარად გადალახავს და მარად არც გადალახავს თავის თავს. — თუმცა როდესაც ჩვენ ვამბობთ: უსასრულო არის *არა*-სასრული, ამით ფაქტიურად უკვე ჭეშმარიტი სიმართლე ვთქვით, ვინაიდან რაკი თვითონ სასრული პირველი უარყოფაა, ამიტომ არა-სასრული უარყოფის უარყოფაა, თავისთავის იგივური უარყოფაა და ამით, მაშასადამე, ჭეშმარიტი ჰოყოფაცაა.

აქ განხილული რეფლექსიის უსასრულობა წარმოადგენს ჭეშმარიტი უსასრულობის მიღწევის მხოლოდ ცდას, — უბადრუკ შუათანა რაღაცას. ეს საერთოდ ფილოსოფიის ის თვალსაზრისია, რომელმაც უახლეს დროში გერმანიაში იჩინა თავი. ამ თვალსაზრისით სასრული მხოლოდ მოხსნილი *უნდა* იქნეს, და უსასრულოც მარტო უარყოფით რამედ კი არ უნდა იქნეს მიჩნეული, არამედ დადებით რამედაც. ამ *ჯერარსში* *მუდამ* არის უძლურება, რომელიც იმით ვლინდება, რომ რაღაც კი არის აღიარებული კანონზომიერად და სამართლიანად, მაგრამ მას მაინც არ ძალუძს გზა გაიკვლიოს, განხორციელდეს. კანტისა და ფიხტეს ფილოსოფია ეთიკის საკითხში სწორედ ჯერარსის თვალსაზრისზე შეჩერდა და

მას ვერ გასცდა. გონების კანონთან მუდმივი მიახლოვება — აი ის უმაღლესი რამ, რაც შეიძლება ამ გზაზე მიღწეული იქნეს. შემდეგ ამ პოსტულატით აგრეთვე სულის უკვდავებასაც ასაბუთებენ.

§ 95.

γ) რაც ფაქტიურად აქ არის, ეს ისაა, რომ რაიმე იქცევა სხვად, და სხვა საერთოდ იქცევა სხვად. რაიმე სხვასთან დამოკიდებულებაში თვითონაც უკვე სხვა არის ამ უკანასკნელის მიმართ; მაშასადამე, ვინაიდან ის, რაშიც რაიმე გადადის, სრულიად იგივე არის, რაც თვითონ გარდამავალი, — ორივეს ერთი და იგივე განსაზღვრება აქვთ, ე. ი. განისაზღვრებიან როგორც *სხვა*, ამიტომ ამით რაიმე თავის სხვაში გადასვლით მხოლოდ *თავის თავს* უერთდება, და აი ეს დამოკიდებულება თავის თავთან გადასვლაშიცა და სხვაშიც *ჭეშმარიტი უსასრულობაა*. ანუ, თუ უარყოფითი მხრიდან განვიხილავთ: ის, რაც იცვლება, სხვა ხდება, *სხვა* არის, იგი იქცევა *სხვის სხვად*. ამრიგად, არსი ხელახლა აღდგენილია, მაგრამ როგორც უარყოფის უარყოფა და არის *თავისთვის არსი*.

*შენიშვნა*. დუალიზმს, რომელიც სასრულისა და უსასრულოს დაპირისპირებას დაუძლევლად ხდის, ის მარტივი რამ ვერ მოუსაზრებია, რომ ამნაირად უსასრულო იმავე წამს მხოლოდ *ერთი იმ ორთაგანი* აღმოჩნდება; რომ მას, მაშასადამე, მხოლოდ განსაკუთრებულ რაღაცად აქცევენ, ამასთან სასრული სხვა განსაკუთრებულს წარმოადგენს. ამგვარი უსასრულო, რომელიც მხოლოდ განსაკუთრებული არის, სასრულის *გვერდით* იმყოფება, მაშასადამე, ამ უკანასკნელში თავისი ზღუდე, თავისი საზღვარი აქვს, არის *არა* ის, რაც უნდა იყოს, არის არა უსასრულო, არამედ მხოლოდ *სასრული*. ასეთ დამოკიდებულებაში, სადაც სასრული იგულისხმება *აქ*, ხოლო უსასრულო *იქ*, სადაც პირველი *ამქვეყნად*, მეორე კი *მიღმა* არის მოთავსებული, მაშინ სასრულს უსასრულოს *თანასწორი ღირსება* მიეწერება არსებობისა და თავისთავადი *დამოუკიდებლობისა*; სასრულის არსი აბსოლუტურ არსად იქცევა; ასეთ დუალიზმში იგი თავისთვის მკვიდრად დგას. მას რომ, ასე ვთქვათ, უსასრულო შეეხოს, იგი არარაობად იქცეოდა; მაგრამ უსასრულო ამ შეხედულების თანახმად არ შეიძლება, რომ შეეხოს მას,



მათ ორ შორის გაუვალი უფსკრული უნდა იმყოფებოდეს, უსასრულო მთლიანად იქ, იმ მხარეს უნდა *გაიყინოს*, ხოლო სასრული აქ, ამ მხარეს. ამასთანავე უსასრულოს წინააღმდეგ სასრულის მყარი გაქვავებულობის მტკიცება ფიქრობს, რომ ყოველგვარ მეტაფიზიკაზე მაღლა დგას, ნამდვილად კი მთლიანად მარტო უჩვეულებრივესი განსჯის მეტაფიზიკის ნიადაგზე იმყოფება. აქ იგივე ხდება, რასაც უსასრულო პროგრესი გამოხატავს: ჯერ აღიარებენ, რომ სასრული *არ არსებობს თავის თავად და თავისთვის*, რომ მას არ გააჩნია დამოუკიდებელი სინამდვილე, *აბსოლუტური არსი*, რომ ის მხოლოდ წარმავალია; *შემდეგ* კი ამას მაშინვე ივიწყებენ და სასრულს წარმოიდგენენ როგორც თავისთვის დამოუკიდებლად მყარად არსებულს, რომელიც არ ისპობა და რომელიც უსასრულოს მხოლოდ უპირისპირდება, როგორც მისგან მთლიანად გათიშული. თუმცა ამრიგად აზროვნება ფიქრობს, რომ უსასრულომდე ამაღლდა, სინამდვილეში მას საწინააღმდეგო რამ დაემართა — ის მივიდა ისეთ უსასრულომდე, რომელიც მხოლოდ სასრულია და თუმცა ფიქრობდა, რომ სასრული მიატოვა, პირიქით, სასრული შემოინახა, მასზე შეჩერდა და აბსოლუტად აქცია.

თუ ახლა სასრულსა და უსასრულოს შორის განსჯის მიერ გატარებული დაპირისპირების ამ უსუსურობის განხილვის შემდეგ (რასაც შეიძლება შედარებულ იქნეს *პლატონის* „*ფილებუს*“ და ერთგვარი სარგებლობითაც კი) აქაც ადვილად შეიძლება დაიბადოს აზრი გამოთქმისა, რომ, მაშასადამე, უსასრულო და სასრული *ერთი* არიან, რომ ჭეშმარიტი, ნამდვილი უსასრულობა განსაზღვრული და გამოთქმული უნდა იქნეს როგორც უსასრულოს და სასრულის *ერთიანობა*, თუმცა ასეთი გამოთქმა სიმართლის შემცველია, მაგრამ იგი ასევე არაზუსტი და ყალბია, როგორც ეს ზემოთ არსისა და არარას *ერთიანობის* შესახებ იყო შენიშნული. ეს გამოთქმა სამართლიან საყვედურსაც კი იმსახურებს უსასრულოს სასრულად ქცევის გამო, სასრული უსასრულოს წამოყენების გამო. ვინაიდან ამ გამოთქმაში სასრული ხელუხლებლად ჩანს მიტოვებული; მასში გარკვევით არაა გამოთქმული, რომ სასრული *მოხსნილია*. — ხოლო თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ სასრული, უსასრულოსთან ერთად დადგენილი, ყოველ შემთხვევაში ველარ დარჩება იმად, რაც იყო იგი ამ ერთიანობის გარეშე, თავის განსაზღვრაში რაღაც ზიანს მაინც განიცდიდა (ისე როგორც კალიუმის ჟანგი მჟავასთან შეერთების დროს

ზოგიერთ თავის თვისებას კარგავს), სწორედ იგივე დაემართებოდა უსასრულოსაც, რომ იგი, როგორც უარყოფითი თავის მხრივ თვითონაც დაჩლუნგდებოდა სხვაზე, სასრულზე. ნამდვილად ასეთი რამ ემართება კიდევაც განსჯის აბსტრაქტულ, ცალმხრივ უსასრულოს. მაგრამ ჭეშმარიტ უსასრულოს ის კი არ ემართება, რაც ცალმხრივ მჟავას, არამედ იგი ინახება. უარყოფის უარყოფა ნეიტრალიზაცია როდია; უსასრულო დადებითია და მხოლოდ სასრულია მოხსნილი.

თავისთვის-არსში *იდეალობის* განსაზღვრება გამოდის. *მუნარსს*, აღებულს უპირველესად თავისი არსისა ან დადებითობის მხრივ, აქვს *რეალობა* (§91), და, მაშასადამე, სასრულიც უპირველესად რეალობის განსაზღვრებაში გამოდის. მაგრამ სასრულის ჭეშმარიტება პირიქით, მისი *იდეალობაა*. სწორედ ასევე განსჯის უსასრულო, რომელსაც იგი სასრულის *გვერდით* აყენებს, თვითონაც მხოლოდ ერთ-ერთი ამ ორ სასრულთაგანია, არაჭეშმარიტია, *იდეელურია*. სასრულის ეს იდეალობა ფილოსოფიის მთავარი დებულებაა და ამიტომ ყოველი ჭეშმარიტი ფილოსოფია *იდეალიზმია*. მთავარი მხოლოდ ისაა, რომ უსასრულოდ არ იქნეს მიჩნეული ის, რაც თვით მისი განსაზღვრების თანახმად მაშინვე განსაკუთრებული და სასრული ხდება. — ამიტომაც ამ განსხვავებას ჩვენ აქ დიდი ყურადღება მივაქციეთ; ფილოსოფიის ძირითადი ცნება, ჭეშმარიტი უსასრულო, მასზეა დამოკიდებული. ეს განსხვავება სავსებით აიხსნება იმ სრულიად მარტივი და ამიტომ თითქოს უმნიშვნელო, მაგრამ უდავო მოსაზრებებით, რომლებიც ამ პარაგრაფშია მოცემული.

## c. თავისთვის-არსი

### § 96.

α) თავისთვის-არსი როგორც თავის თავთან მიმართება *უშუალობაა*, ხოლო როგორც უარყოფითის მიმართება თავის თავთან თავისთვის არსებულია, *ერთია*,. ისეთი რამ, რაც თავის თავში განუსხვავებელია, და, მაშასადამე, *გამორიცხავს* სხვას თავის თავიდან.

*დანართი.* თავისთვის-არსი (ანუ ერთარსი) დასრულებული თვისობრიობაა, და, როგორც ასეთი, თავის თავში შეიცავს არსსა და მუნარსს როგორც თავის იდეელურ მომენტებს. როგორც *არსი* თავხსთვის-არსი არის მარტივი მიმართება თავის თავთან, ხოლო როგორც *მუნარსი* იგი განსაზღვრულია; მაგრამ ახლა ეს განსაზღვრულობა უკვე აღარ არის რაღაცის სასრული განსაზღვრულობა, სხვისგან განსხვავებით, არამედ უსასრულო განსაზღვრულობაა, რომელიც თავის თავში შეიცავს განსხვავებას მოხსნილი სახით.



თავისთვის-არსის უახლოეს მაგალითს წარმოადგენს „მე“. ჩვენ ჩვენი თავი ვიცით, უპირველეს ყოვლისა, როგორც არსებული, მუნარსი, რომელიც სხვა მუნარსებულთაგან განსხვავდება და ამ უკანასკნელებთან მიმართებაშია. მაგრამ შემდგომ ჩვენ ვიცით აგრეთვე მუნარსის ეს ფართო არე ისე, თითქოს იგი ამასთანავე თავისთვის არსის მარტივ ფორმად გამახვილებულა. როდესაც ჩვენ ვამბობთ „მე“, მაშინ იგი უსასრულოს და ამასთანავე თავის თავთან უარყოფით მიმართებას გამოხატავს. შეიძლება ითქვას, ადამიანი ცხოველისაგან და მაშასადამე საერთოდ ბუნებისაგან იმით განსხვავდება, რომ მან თავისი თავი იცის როგორც „მე“, რითაც ამავე დროს ისიც არის გამოთქმული, რომ ბუნებრივი საგნები ვერ მიდიან თავისუფალ თავისთვის-არსამდე და როგორც მხოლოდ მუნარსით შეზღუდულნი მხოლოდ სხვისთვის არსს წარმოადგენენ. შემდეგ, თავისთვის-არსი საზოგადოდ გაგებული უნდა იქნეს როგორც *იდეალობა*, რომლის საწინააღმდეგოდ მუნარსი ადრე *რეალობად* აღვნიშნეთ. რეალობას და *იდეალობას* ხშირად განიხილავენ როგორც ორ ისეთ განსაზღვრებას, რომლებიც ერთიმეორეს ერთნაირი დამოუკიდებლობით უპირისპირდებიან და ამის შესაბამისად ამბობენ, რომ გარდა რეალობისა არსებობს *აგრეთვე* რაღაც იდეალობაც. მაგრამ იდეალობა არის არა ისეთი რაღაც, რომელიც რეალობის გარეთ და გვერდით არსებობს, არამედ იდეალობის ცნება გარკვევით ის არის, რომ იგი არის რეალობის *ჭეშმარიტება*, ე. ი. რეალობა, დადგენილი იმ სახით, როგორც იგი თავისთავად არის, თვითონაც იდეალობა აღმოჩნდება. ამიტომ არ უნდა ვიფიქროთ, იდეალობას სათანადო პატივს მივაგებთ, თუ ვაღიარებთ მხოლოდ იმას, რომ რეალობით არ თავდება ყველაფერი და მის გარდა კიდევ იდეალობაც უნდა ვცნოთ. ამგვარი იდეალობა, რეალობის გვერდით ან თუგინდაც მასზე მაღლა მდგომი, ფაქტიურად მხოლოდ ცარიელი სახელწოდება იქნებოდა. იდეალობას შინაარსი მხოლოდ მაშინ აქვს, თუ იგი რაღაცის იდეალობას წარმოადგენს, მაგრამ ეს რაღაც არ არის რომელიღაც გაურკვეველი ეს ან ის, არამედ იგი არის როგორც რეალობად განსაზღვრული მუნარსი, რომელსაც როგორც

თავისთავად ფიქსირებულს, ჭეშმარიტება არ გააჩნია. უმართებულოდ როდი ესმოდათ განსხვავება ბუნებასა და გონს შორის, როცა პირველი დაჰყავდათ რეალობაზე, ხოლო მეორე — იდეალობაზე როგორც მათს ძირითად განსაზღვრებებზე. მაგრამ ბუნება არაა თავისთვის მყარი, უძრავი და მზამზარეული, დამთავრებული რამ, რომელიც, მაშასადამე უგონოდაც შესძლებდა არსებობას, არამედ იგი მხოლოდ გონში აღწევს თავის მიზანსა და თავის ჭეშმარიტებას; სწორედ ასევე გონი თავის მხრივ არ წარმოადგენს ბუნების მხოლოდ აბსტრაქტულ მიღმურობას, არამედ იგი ჭეშმარიტად გონია და თავის თავს გონის სახით მხოლოდ იმდენად ადასტურებს, რამდენადაც იგი ბუნებას მოხსნილი სახით შეიცავს. აქ უნდა გავიხსენოთ ჩვენი გერმანული გამოთქმის aufheben [მოხსნის] ორმაგი მნიშვნელობა. Aufheben-ში ჩვენ, ჯერ-ერთი, გვესმის მოცილება, უარყოფა, გაუქმება, და ამის შესაბამისად ვამბობთ, რომ, მაგალითად, რომელიმე კანონი ან რაიმე დაწესებულება და ა. შ. seien aufgehoben (გაუქმებულია). მაგრამ შემდეგ ეს aufheben ნიშნავს აგრეთვე *დაცვას*, *შენახვას*, და ამ აზრით ჩვენ ვამბობთ, რომ რაღაც დაცულია, შენახულიაო (aufgehoben sei). ეს ორაზროვნება სიტყვახმარებაში, რომლის თანახმად ერთსა და იმავე სიტყვას უარყოფითი მნიშვნელობაც აქვს და დადებითი მნიშვნელობაც, შემთხვევით მოვლენად არ უნდა იქნეს მიჩნეული და არც ენას შეიძლება ვუსაყვედუროთ იმის გამო, რომ იგი არევ-დარევის საბაბს წარმოადგენს, არამედ მასში ჩვენ უნდა შევიცნოთ ჩვენი ენის სპეკულატური სული, რომელმაც მარტოოდენ განსჯის „ან-ან“ ფარგლები დასტოვა.

§ 97.

β) უარყოფითის მიმართება თავის თავთან *უარყოფითი* მიმართებაა, ერთის განსხვავება თავისი თავისაგან, ერთის *განზიდულობა*, თვითგამორიცხვა, ე. ი. მრავალი *ერთის* დადგენა. თავისთვის-არსებულის *უშუალობის* მიხედვით ეს მრავალი *არსებულია*, და არსებული ერთის განზიდულობა ამდენად მათს როგორც თვალსაჩინოდ არსებულთა *ერთიმეორისაგან* განზიდულობად, განცალკევებად ან ერთიმეორის *გამორიცხვად* იქცევა.

*დანართი*. როდესაც ერთზე ვლაპარაკობთ, მაშინვე *მრავალიც* წარმოგვიდგება გონებაში. აქ მაშინ საკითხი წამოიჭრება,



საიდან ჩნდება ეს მრავალი? წარმოდგენაში ამ საკითხზე არავითარი პასუხი არ მოიპოვება, ვინაიდან წარმოდგენა მრავალს განიხილავს როგორც უშუალოდ და თვალსაჩინოდ არსებულს, ხოლო ერთი ითვლება მხოლოდ ერთად მრავალთა შორის. ცნების თანახმად კი, პირიქით, ერთი შეადგენს მრავალის წანამძღვარს და ერთის აზრში უკვე მოთავსებულია ის, რომ იგი თავის თავს უარყოფს, შეაბრუნებს და დაადგენს როგორც მრავალს; მრავალი შებრუნებული ერთია; თავისთვის არსებული ერთი, როგორც ასეთი, სწორედ მიმართებას მოკლებული რამ კი არ არის, როგორც არსი, არამედ იგი თავისთავად ისეთივე მიმართებაა, როგორც მუნარსი; მაგრამ იგი თავის თავს ეფარდება არა როგორც რაიმე ეფარდება სხვას, არამედ იგი, როგორც რაიმეს და სხვისი ერთიანობა, თავისთავთან თანაფარდობაა და ეს თანაფარდობა სწორედ უარყოფითი, შებრუნებული თანაფარდობაა. ამრიგად, ერთი თავის თავთან სრულიად შეუთავსებელი აღმოჩნდება, თავის თავს თავისგან განირიდებს, განიზიდავს, და ის, რადაც ის თავის თავს დაადგენს, *მრავალია*. ჩვენ შეგვიძლია თავისთვის არსის პროგრესში [პროცესში] ეს მხარე სახოვანი გამოთქმით — *განზიდულობით* — აღვნიშნოთ. განზიდულობაზე უპირველეს ყოვლისა ლაპარაკობენ მატერიის განხილვის დროს და ამ გამოთქმაში სწორედ ის ესმით, რომ მატერია როგორც მრავალი რამ თვითეულ ამ მრავალ ერთში ყველა დანარჩენს გამორიცხავს. მაგრამ სხვამხრივ განზიდულობის პროგრესი [პროცესი] ისე არ უნდა იქნეს გაგებული, თითქოს ერთი იყოს *განმზიდველი*, ხოლო მრავალი *განზიდული*; პირიქით, როგორც წინათ აღვნიშნეთ, ერთი სწორედ იმას ნიშნავს მხოლოდ, რომ თავისი თავი თავისი თავისაგან გამორიცხოს და თავისი თავი დაადგინოს როგორც მრავალი; მაგრამ თვითეული მრავალთაგანი თვითონ ერთია და ვინაიდან ის ამ სახითაც იქცევა, ამიტომ ეს ყოველმხრივი განზიდულობა იქცევა თავის დაპირისპირებულობად — *მიზიდულობად* მრავალერთიანობაში[1].

§ 98.

γ) მაგრამ თვითეული *მრავალი* იგივე ერთია, რაც სხვა, თვითეული არის ერთი ან ერთი მრავალთაგანი; ამიტომ ისინი ერთი და იგივენი არიან. ანუ, თუ განზიდულობას, გამორიცხვას განვიხი-

[1] სიტყვა: „მრავალერთიანობაში“ („in der Vieleinigkeit“) ბოლანდის გამოცემაშია. *მთარგმ.*

ლავთ თავისთავად, მაშინ ის, როგორც უარყოფითი *პოზიცია* მრავალი ერთისა ერთმანეთის მიმართ, ამდენადვე არსებითად მათი ურთიერთ თანაფარდობაა; და რადგანაც ისინი, ვისაც ერთი ეფარდება თავის განზიდულობაში, თვითონაც ერთნი არიან, ამდენად იგი მათში თავის თავს ეფარდება. ამიტომ განზიდულობა, გამორიცხვა ასევე არსებითად *მიზიდულობაც*, ჩარიცხვაც არის; და გამომრიცხველი, გამომთიშავი ერთი ანუ თავისთვის-არსი ხსნის თავის თავს (მრავალერთიანობისათვის)[1]. თვისობრივი განსაზღვრულობა, რომელმაც ერთში მიაღწია თავის თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრულყოფას, ამით გადავიდა *მოხსნილ* განსაზღვრულობაში, ე. ი. არსში როგორც *რაოდენობაში*.

*შენიშვნა.* *ატომისტური* ფილოსოფია წარმოადგენს იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმად აბსოლუტური თავის თავს განსაზღვრავს როგორც თავისთვის არსი, როგორც ერთი, და როგორც მრავალი ერთი. ამ ფილოსოფიამ მათს ძირითად ძალად აღიარა ერთის ცნებაში გამომჟღავნებული განზიდულობა; მაგრამ ატომისტური ფილოსოფიის თანახმად ამ ერთებს ერთად თავს უყრის არა მიზიდულობა, არამედ *შემთხვევა*, ე. ი. ისეთი რამ, რაც აზრს მოკლებულია. რადგანაც ერთი ფიქსირებულია როგორც ერთი, ამიტომ მათი თავმოყრა სხვებთან, რასაკვირველია, განხილული უნდა იქნეს როგორც სრულიად გარეგანი რამ. — *სიცარიელე*, რომელსაც ეს ფილოსოფია ატომების გვერდით მეორე პრინციპად აღიარებს, თვით განზიდულობაა, წარმოდგენილი როგორც *არსებული* არარა ატომებს შორის. — უახლესმა ატომისტიკამ, — ხოლო ფიზიკა ჯერ კიდევ მაინც ამ პრინციპს უჭერს მხარს, — ხელი აიღო რა ატომებზე, მაინც მხარს უჭერს პატარა ნაწილაკებს, მოლეკულებს; ამით იგი დაუახლოვდა გრძნობად წარმოდგენას, მაგრამ აზრის გარკვეულობა მიატოვა. დაუპირისპირდა რა განზიდულობის ძალას მიზიდულობის ძალა, ამით დაპირისპირება მართალია *სრული* გახდა და ამ ეგრეთწოდებული ბუნებრივი ძალის აღმოჩენა სიამაყის საგნად იყო ქცეული. მაგრამ მიზიდულობისა და განზიდულობის ურთიერთმიმართება, ის, რაც მათს კონკრეტობასა და ჭეშმარიტებას შეადგენს, გამოყვანილ უნდა ყოფილიყო იმ ბუნდოვანებიდან და არეულ-დარეულობიდან, რომელშიც

[1] ფრჩხილებში მოთავსებული სიტყვა: „მრავალერთიანობისათვის" („zur Vieleinigkeit") ბოლანდის გამოცემაშია. *მთარგმ.*



იგი დატოვებულია აგრეთვე *კანტის ბუნებათმეცნიერების* მეტაფიზიკურ *ძირითად პირველ საწყისებში*. ატომისტურმა შეხედულებამ უახლეს ხანებში კიდევ უფრო იმაზე მეტი მნიშვნელობა, ვიდრე ფიზიკაში აქვს, *პოლიტიკურ* მოძღვრებებში მოიპოვა. ამ მოძღვრებების მიხედვით *ცალკეულ ინდივიდუუმთა* როგორც ასეთთა ნება სახელმწიფოს პრინციპს წარმოადგენს, მიმზიდველ ძალას შეადგენს კერძო მოთხოვნილებები, მიდრეკილებები, ხოლო ზოგადი, საყოველთაო, — თვითონ სახელმწიფო — ხელშეკრულების გარეგანი ურთიერთობაა.

*დანართი 1.* ატომისტური ფილოსოფია იდეის ისტორიულ განვითარებაში არსებით საფეხურს წარმოადგენს და ამ ფილოსოფიის პრინციპი საზოგადოდ თავისთვის-არსია მრავალის ფორმით. თუ დღესაც ატომისტიკა დიდ პატივსა და მოწყალებაშია ბუნების ისეთ მკვლევართა შორის, რომელთაც მეტაფიზიკის შესახებ არ სურთ რაიმე იცოდნენ, აქ მათ უნდა მოვაგონოთ, რომ ისინი მეტაფიზიკას, სახელდობრ ბუნების დაყვანას აზრებზე ვერ აიცილებენ იმით, თუ ატომისტიკას მიაშურებენ, ვინაიდან თვითონ ატომი ფაქტიურად აზრია, და ამიტომ მატერიის გაგება ისეთ რამედ, რაც ატომებისაგან შედგება, მეტაფიზიკური გაგებაა. მართალია, ნიუტონი პირდაპირ აფრთხილებდა ფიზიკას, რომ ერიდე მეტაფიზიკასო, მაგრამ მისდა სასახელოდ უნდა შევნიშნოთ, რომ თვითონ იგი ამ გაფრთხილების მიხედვით არ მოქცეულა. წმინდა ფიზიკოსები ფაქტიურად მხოლოდ ცხოველები არიან, ვინაიდან ისინი არ აზროვნებენ, ადამიანი კი, პირიქით, როგორც მოაზროვნე არსება დაბადებით მეტაფიზიკოსია. ამიტომ საქმე მხოლოდ იმას ეხება, წარმოადგენს თუ არა ნამდვილ მეტაფიზიკას ის მეტაფიზიკა, რომელსაც იყენებენ, სახელდობრ, ხომ არ მისდევენ კონკრეტული, ლოგიკური იდეის მაგიერ ცალმხრივ, განსჯის მიერ ფიქსირებულ აზრგანსაზღვრებებს, და ეს აზრები ხომ არ წარმოადგენენ როგორც ჩვენი თეორიული, ასევე ჩვენი პრაქტიკული მოღვაწეობის საფუძველს. სწორედ ეს საყვედური ეხება ატომისტურ ფილოსოფიას. ძველი ატომისტები (როგორც ამას ხშირად აქვს ადგილი დღესაც) ყველაფერს განიხილავდნენ როგორც მრავალს; შემთხვევამ უნდა შეახვედროს ერთმანეთს სიცარიელეში მიმომქროლი ატომები. მაგრამ მრავალთა მიმართება ერთმანეთთან არასგზით არ წარმოადგენს მხოლოდ შემთხვევითს, არამედ ამ მიმართებას (როგორც ჩვენ ადრე უკვე შევნიშნეთ) თავისი საფუძველი თვითონ მათში აქვს. კანტს ეკუთვნის მატერიის გაგების სრულქმნის დამსახურება იმით, რომ იგი მას

განიხილავს როგორც განზიდულობისა და მიზიდულობის ერთიანობას. ამ შეხედულებაში სწორე ის არის, რომ მიზიდულობა უსათუოდ მიჩნეული უნდა იქნეს როგორც სხვა მომენტი, რომელსაც თავისთვის-არსის ცნება შეიცავს, და, რომ, მაშასადამე, მიზიდულობა მატერიის ისეთივე არსებითი თვისებაა, როგორც განზიდულობა. მაგრამ მატერიის ამ ეგრეთწოდებულ დინამიკურ კონსტრუქციას ის ნაკლი გააჩნია, რომ განზიდულობისა და მიზიდულობის არსებობა პირდაპირ პოსტულირებულია (წამოყენებულია) და ისინი დედუცირებული (გამოყვანილი) არ არიან, ხოლო ამგვარი დედუქცია (გამოყვანა) ამასთანავე გვიჩვენებდა, თუ რატომ და როგორ ხდება მათი ის ერთიანობა, რომელიც დინამიკურ კონსტრუქციაში მხოლოდ დაუსაბუთებელ მტკიცებას წარმოადგენს. სხვა მხრივ, თუ კანტი გარკვევით და დაჟინებით მოითხოვდა, რომ მატერია არ უნდა იქნეს განხილული როგორც თავისთვის არსებული და შემდეგ (ამასთანავე გაკვრით) ორივე ზემოხსენებული ძალით დაჯილდოებული, არამედ განხილული უნდა იქნენ როგორც მხოლოდ და მხოლოდ მათს ერთიანობაში არსებული, და თუ გერმანელი ფიზიკოსები ერთ ხანს ამ წმინდა დინამიკას დაუშვებდნენ, ამ ფიზიკოსთა უმრავლესობამ უახლეს ხანაში კვლავ მოსახერხებლად მიიჩნია დაბრუნებოდნენ ატომისტურ თვალსაზრისს, და, წინააღმდეგ მათი კოლეგის, განსვენებული კესტნერის გაფრთხილებისა, განეხილათ მატერია როგორც უსასრულოდ მცირე, ატომებად წოდებული, ნაწილაკებისაგან შემდგარი, იმ ატომებისაგან, რომლებიც ერთმანეთთან ურთიერთობაში მოდიან მათთან დაკავშირებული მიზიდულობისა და განზიდულობის ან სხვა რაიმე ძალების საშუალებით. ესეც აგრეთვე მეტაფიზიკაა, რომლის წინაშე მორიდებისა და სიფრთხილისათვის, რა თქმა უნდა, საკმაო საბუთი გვექნებოდა, მისი უაზრობის გამო.

*დანართი* 2. წინა პარაგრაფში აღნიშნული გადასვლა თვისობრიობისა რაოდენობაში ჩვენს ჩვეულებრივ ცნობიერებაში არ მოიპოვება. ეს უკანასკნელი თვისობრიობასა და რაოდენობას სთვლის როგორც ერთი მეორის გვერდით დამოუკიდებლად არსებული განსაზღვრებების წყვილს და ამიტომ იგი ამბობს: ნივთები განსაზღვრულნი არიან არა მარტო თვისობრივად, არამედ *აგრეთვე* რაოდენობრივადაც. საიდან წარმოსდგებიან ეს განსაზღვრებები, და რა დამოკიდებულება არსებობს მათ შორის, ამას აქ არ კითხულობენ. მაგრამ რაოდენობა სხვა არა არის რა, თუ არა მოხსნილი თვისობრიობა და თვისობრიობის აქ განხილული დიალექტიკა არის სწო-



რედ ის, რომლითაც ეს მოხსნა ხორციელდება. ჩვენ ჯერ გვქონდა *არსი* და მისი ჭეშმარიტება აღმოჩნდა ქმნადობა; ამ უკანასკნელმა წარმოქმნა გადასვლა მუნარსზე, რომლის ჭეშმარიტებად ჩვენ ცვალებადობა შევიცანით. მაგრამ ცვალებადობა თავის შედეგში გამომჟღავნდა როგორც თავისთვის-არსი, რომელიც თავისუფალი არაა სხვასთან მიმართებისაგან და მასში გადასვლისაგან; ბოლოს, ეს თავისთვის-არსი თავისი პროცესის ორივე მხარეში, განზიდულობასა და მიზიდულობაში, გამორიცხვასა და ჩარიცხვაში თავისი თავის მოხსნა აღმოჩნდა და, ამრიგად, აღმოჩნდა თვისობრიობის მოხსნა საზოგადოდ მისი მომენტების ტოტალობაში. მაგრამ ეს მოხსნილი თვისობრიობა არ არის არც აბსტრაქტული არარა და არც ასევე აბსტრაქტული და განსაზღვრას მოკლებული არსი, არამედ იგი არის მხოლოდ განსაზღვრულობისადმი გულგრილი მრავალერთიანი არსი, და აი სწორედ არსის ეს სახე, ეს მრავალერთიანობა არის ის, რომელიც აგრეთვე ჩვენს ჩვეულებრივ წარმოდგენაშიც გვევლინება როგორც *რაოდენობა*. ამის თანახმად ჩვენ ნივთებს ჯერ განვიხილავთ მათი თვისობრიობის თვალსაზრისით, და ამ უკანასკნელს ჩვენ ვთვლით ნივთის არსის იგივურ გარკვეულობად. როდესაც ჩვენ ამის შემდეგ რაოდენობის განხილვაზე გადავდივართ, მაშინ იგი ჩვენში მაშინვე ბადებს წარმოდგენას გულგრილი, გარეგანი განსაზღვრულობისას, ისე რომ ნივთი მაინც იგივე რჩება, რაც არის, თუმცა მისი რაოდენობა იცვლება, ან დიდი ხდება ანდა პატარა.

## B.

## რაოდენობა

### a. წმინდა რაოდენობა

### § 99.

*რაოდენობა* (*Quantität*) წმინდა არსია, რომელშიც განსაზღვრულობა უკვე აღარ არის დადგენილი როგორც თვითონ არსთან ერთიანი, არამედ როგორც *მოხსნილი* ან *გულგრილი*.

*შენიშვნა*. 1) გამოთქმა *სიდიდე* (Größe) რაოდენობის (Quantität) გამოსახატავად იმდენად არ გამოდგება, რამდენადაც იგი უმთავრესად *განსაზღვრულ* რაოდენობას გამო-

ხატავს. 2) მათემატიკა ჩვეულებრივად სიდიდეს განსაზღვრავს როგორც ისეთ რამეს, რაც შეიძლება *გადიდდეს* ან *შემცირდეს*; თუმცა ეს განსაზღვრა ნაკლოვანია და არადამაკმაყოფილებელი, რადგან იგი კვლავ შეიცავს იმას, რაც უნდა განისაზღვროს, მაგრამ ის მაინც გვიჩვენებს, რომ სიდიდის გასაზღვრება ისეთი განსაზღვრებაა, რომელიც დადგენილია როგორც *ცვალებადი* და *გულგრილი*, ასე რომ მიუხედავად მისი ცვალებადობისა, მიუხედავად გაზრდილი ექსტენსიობისა ან ინტენსიობისა, საგანი, მაგ., სახლი, წითელი ფერი, მაინც რჩება სახლად ან წითელ ფერად. 3) აბსოლუტური არის წმინდა რაოდენობა, აბსოლუტურის ეს გაგება ემთხვევა საზოგადოდ იმას, რის თანახმადაც აბსოლუტურს ეძლევა *მატერიის* განსაზღვრება, რომელშიც მართალია ფორმა არსებობს, მაგრამ განურჩეველი, გულგრილი განსაზღვრებაა. ასევე, რაოდენობა შეადგენს აბსოლუტურის ძირითად განსაზღვრებას, როდესაც აბსოლუტური გაგებულია ისე, რომ მასში როგორც აბსოლუტურად ინდიფერენტულში ყოველგვარი განსხვავება მხოლოდ რაოდენობრივია. — გარდა ამისა, რაოდენობის მაგალითებად შეიძლება ავიღოთ აგრეთვე წმინდა სივრცე, დრო და ა. შ., რამდენადაც რეალური გაგებული უნდა იქნეს როგორც *გულგრილი*, *განურჩეველი* ავსება სივრცისა და დროისა.

*დანართი*. სიდიდის ჩვეულებრივი განსაზღვრება მათემატიკაში, რომლის თანახმადაც სიდიდე არის ისეთი რამ, რაც შეიძლება გადიდდეს ან შემცირდეს, ერთი შეხედვით უფრო ნათელი და მისაღები გვგონია, ვიდრე წინა პარაგრაფში მოცემული ცნების განსაზღვრება. მაგრამ თუ საქმეს უფრო გულდასმით გავსინჯავთ, დავინახავთ, რომ მათემატიკური განსაზღვრება იმასვე შეიცავს, ოღონდ წანამძღვარისა და წარმოდგენის ფორმით, რაც ჩვენ მხოლოდ ლოგიკური განვითარების გზით მივიღეთ როგორც რაოდენობის ცნება. სახელდობრ, როდესაც სიდიდეზე ამბობენ, მისი ცნება ის არის, რომ შეიძლება იგი გადიდდეს ან შემცირდესო, ამით იმას გამოთქვამენ, რომ სიდიდე (ანუ უფრო სწორად რაოდენობა) — თვისობრიობისაგან განსხვავებით — ისეთი განსაზღვრებაა, რომლის ცვალებადობას გარკვეული საგანი გულგრილად ეპყრობა. რაც შეეხება რაოდენობის ჩვეულებრივი განსაზღვრების იმ ნაკლს, რომელიც ჩვენ ზემოთ ვუსაყვედურეთ, იგი უფრო ის არის, რომ გადიდება და შემცირება სწორედ სიდიდის სხვანაირად განსაზღვრას ნიშნავს. ამ შემთხვევაში რაოდენობა უწინარეს ყოვლისა იქნებოდა მხოლოდ ცვალებადი რამე საზოგადოდ. მაგრამ თვისობრი-



ობაც ხომ ცვალებადია, და ზემოხსენებული განსხვავება რაოდენობისა თვისობრიობისაგან მაშინ მხოლოდ გადიდებით *ან* შემცირებით გამოიხატება, და ეს იმას ნიშნავს, რომ რა მიმართულებითაც უნდა იცვლებოდეს სიდიდე, საგანი მაინც იმად რჩება, რაც არის. — აქ კიდევ ის უნდა შევნიშნოთ, რომ ფილოსოფიაში საერთოდ სრულიადაც არა აქვთ საქმე მხოლოდ სწორ განსაზღვრებებთან და კიდევ უფრო ნაკლებად აქვთ საქმე მხოლოდ მისაღებ განსაზღვრებებთან, ე. ი. ისეთ განსაზღვრებებთან, რომელთა სისწორე წარმომდგენი ცნობიერებისათვის უშუალოდ ცხადია, არამედ მას საქმე აქვს *მოკვლეულ*, ე. ი. ისეთ განსაზღვრებებთან, რომელთა შინაარსი გარედან ათვისებული კი არ იქნება როგორც წინასწარნახული, არამედ შეიმეცნება როგორც თავისუფალ აზროვნებაში და, მაშასადამე, თავის თავშიც დაფუძნებულ-დამკვიდრებული. ეს წინამდებარე შემთხვევის მიმართ იმ რიგად ჰპოვებს თავის გამოყენებას, რომ, როგორც უნდა სწორი იყოს და უშუალოდ ცხადი მათემატიკაში ჩვეულებრივ მოცემული განსაზღვრება რაოდენობისა, მით მაინც ჯერ კიდევ ვერ დაკმაყოფილდება მოთხოვნა იმისა, რომ ვიცოდეთ, თუ რამდენად დაფუძნებულია ეს განსაკუთრებული აზრი ზოგად აზროვნებაში და, მაშასადამე, რამდენად აუცილებელია. ამას ერთვის კიდევ შემდეგი მოსაზრება, თუ რაოდენობა უშუალოდ წარმოდგენიდან აიღება და აზროვნებით არ არის გაშუალებული, ძალიან ადვილად შეიძლება მოხდეს, რომ იგი გადაჭარბებით შეფასდეს მისი გამოყენების ფარგლების მიმართ და თვით აბსოლუტურ კატეგორიამდეც კი ამაღლდეს. ეს ნამდვილად ხდება კიდევაც იმ შემთხვევაში, როდესაც *ზუსტ* მეცნიერებებად აღიარებენ მხოლოდ ისეთ მეცნიერებებს, რომელთა საგანი მათემატიკურ აღრიცხვას შეიძლება დაექვემდებაროს. აქ კვლავ მჟღავნდება ადრე ჩვენს მიერ უკვე განხილული (§ 98, დანართი) ცუდი მეტაფიზიკა, რომელიც ცალმხრივ და აბსტრაქტულ განსჯის განსაზღვრებებს კონკრეტული იდეის ადგილზე სვამს. მართლაც, ძალიან ცუდად იქნებოდა ჩვენი შემეცნების საქმე, თუ, ისეთი საგნების მიმართ, როგორიცაა თავისუფლება, სამართალი, ზნეობა და თვით ღმერთიც კი, რაკი ისინი არც გაიზომება და არც გამოიანგარიშება ან მათემატიკურ ფორმულაში არ გამოიხატება, ვიტყოდით რა უარს ამ საგანთა ზუსტ შემეცნებაზე, დავკმაყოფილდებოდით ზოგადად მხოლოდ გაურკვეველი წარმოდგენით, და შემდეგ ყველაფერს, რაც მათ ზუსტსა თუ განსაკუთრებულ განსაზღვრებებს ეხება, ყოველი ცალკეული პიროვნების ჟინიანობას მივანდობ-

დით, რათა მას მათგან ის შეექმნა, რასაც მოისურვებდა.—პრაქტიკულად რა მავნე შედეგები მიიღება ამგვარი გაგებიდან, უშუალოდაც ცხადია. სხვა მხრივ, თუ უფრო ზედმიწევნით განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ აქ მოხსენებული მხოლოდ და მხოლოდ მათემატიკური თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც რაოდენობა, ლოგიკური იდეის ეს განსაზღვრული საფეხური, თვით ამ იდეასთან არის გაიგივებული, სხვა არა არის რა, თუ არა *მატერიალიზმის* თვალსაზრისი, რამაც მეცნიერული ცნობიერების ისტორიაში თავისი სრული დადასტურება ჰპოვა, განსაკუთრებით საფრანგეთში, გასული საუკუნის შუა წლებიდან. აბსტრაქტულად აღებული მატერია არის სწორედ ის, რაშიაც მართალია ფორმა არის, მაგრამ როგორც მხოლოდ გულგრილი და გარეგანი განსაზღვრება. — თუმცა, აქ წამოყენებულ მოსაზრებას ძალიან ცუდად გაიგებენ, თუ მის გაგებას ასე მოისურვებენ, თითქოს ამით ჩვენ მათემატიკის ღირსებას ვამცირებდეთ, ან რაოდენობრივი განსაზღვრების, როგორც მხოლოდ გარეგანი და გულგრილი, განურჩეველი განსაზღვრების, აღნიშვნით, გონების სიზანტესა და ზერელობას ვამართლებდეთ და ვამტკიცებდეთ, თითქოს შეიძლებოდეს რაოდენობრივი განსაზღვრებანი თავის ნებაზე მივატოვოთ ანდა, უკიდურეს შემთხვევაში, თითქოს მათი კვლევა ძალიან ზუსტადაც არ იყოს საჭირო. რაოდენობა ყოველ შემთხვევაში იდეის საფეხურია, რომელსაც როგორც ასეთს სათანადო უფლება უნდა მივანიჭოთ, უპირველეს ყოვლისა, როგორც ლოგიკურ კატეგორიას, ხოლო შემდეგ აგრეთვე საგნობრივ სამყაროშიც — როგორც ბუნებრივ, ასევე სულიერ სამეფოში. მაგრამ აქ მაშინვე თავს იჩენს განსხვავება ბუნებრივ სამყაროსა და გონითი სამყაროს საგნებს შორის, სიდიდეთა განსაზღვრებას ამ ორივე სამეფოში ერთნაირი მნიშვნელობა როდი აქვს. სახელდობრ, ბუნებაში, როგორც იდეის სხვაგვარადყოფნისა და ამავე დროს თავისთავისგარეთ ყოფნის ფორმაში სწორედ ამიტომ რაოდენობას უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე გონის სამყაროში, ამ თავისუფალი შინაგანობის [შინაგანი ცხოვრების] სამყაროში. მართალია, გონის შინაარსსაც ჩვენ რაოდენობრივი თვალსაზრისით განვიხილავთ, მაგრამ მაშინვე ცხადი ხდება, რომ, როდესაც ჩვენ ღმერთს განვიხილავთ როგორც სამერთიანობას, აქ რიცხვ *სამს* ბევრად უფრო დაქვემდებარებული მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე მაშინ, როდესაც განვიხილავთ, მაგალითად, სივრცის სამ განზომილებას ან თუნდაც სამკუთხედის სამ გვერდს, რომლის ძირითადი განსაზღვრება სწორედ *ის* არის, რომ იგი სამი ხაზით შემოსაზღვრული სიბრ-



ტყეა. შემდეგ, თვით ბუნების ფარგლებშიც ადგილი აქვს ზემოხსენებულ განსხვავებას რაოდენობრივი განსაზღვრულობის დიდსა და მცირე მნიშვნელობას შორის, და სახელდობრ *იმგვარად*, რომ არაორგანულ ბუნებაში რაოდენობა, ასე ვთქვათ, უფრო მნიშვნელოვან როლს ასრულებს, ვიდრე ორგანულ ბუნებაში. შემდეგ, თუ ჩვენ არაორგანულ ბუნებაშიც აგრეთვე განვასხვავებთ მექანიკურ სფეროს ფიზიკური და ქიმიური სფეროებისაგან სიტყვის ვიწრო გაგებით, მაშინ აქაც კვლავ იგივე განსხვავება აღმოჩნდება, ხოლო მექანიკა, როგორც აღიარებულია, ის მეცნიერული დისციპლინაა, რომელშიც მათემატიკის დახმარება ყველაზე მეტად გარდუვალია, ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, რომელშიც უმათემატიკოდ ერთი ნაბიჯის გადადგმაც კი არ შეიძლება. ამიტომაც მას თვით მათემატიკის შემდეგ ჩვეულებრივად განიხილავენ როგორც ზუსტ მეცნიერებას par excellence [უპირატესად], ამასთან ჩვენ აქ კვლავ უნდა გავიხსენოთ ის, რაც ზემოთ შევნიშნეთ მატერიალისტური და განსაკუთრებით მათემატიკური თვალსაზრისების დამთხვევის შესახებ. — თანახმად ყველა იმისა, რაც აქ ითქვა, სწორედ ზუსტი და საფუძვლიანი შემეცნების ყველაზე უფრო ხელშემშლელ ცრურწმენად მიჩნეული უნდა იქნეს საგნობრივის ყველა განსხვავებისა და ყველა განსაზღვრულობის მხოლოდ რაოდენობრივში ძიება, რაც ხშირად ხდება. მაგალითად, გონი, რა თქმა უნდა, უფრო მეტია, ვიდრე ბუნება, ცხოველი უფრო მეტია, ვიდრე მცენარე, მაგრამ ამით ძალიან ცოტა რამეს გავიგებთ ამ საგანთა და მათ განსხვავებათა შესახებ, თუ მხოლოდ ამგვარ „მეტია“ და „ნაკლებია“-ზე შევჩერდებით და წინ ნაბიჯს აღარ გადავდგამთ, არ ჩავწვდებით მათს თავისებურებას, ამ შემთხვევაში, უპირველეს ყოვლისა, მათ თვისობრივ გარკვეულობას.

## § 100.

რაოდენობა, აღებული, უწინარეს ყოვლისა, თავის თავთან უშუალო მიმართებაში, ან მიზიდულობის გამო თავის თავთან დადგენილი თანასწორობის განსაზღვრებაში, *უწყვეტი* სიდიდეა, ხოლო მეორე, მასში არსებული *ერთის* განსაზღვრების გამო იგი *წყვეტადი*, *დისკრეტული* სიდიდეა. მაგრამ პირველი რაოდენობა ასევე წყვეტადიცაა, ვინაიდან იგი არის მხო-მხოლოდ *მრავალის* უწყვეტობა; ხოლო მეორეც აგრეთვე

უწყვეტია, ვინაიდან მისი უწყვეტობა არის ერთი, როგორც მრავალი ერთის *იგივეობრივი*, *ერთიანობა*.

*შენიშვნა*. 1) ამიტომ უწყვეტი და წყვეტადი სიდიდეები არ შეიძლება განხილული იქნენ როგორც *სახეები*, თითქოს ერთის განსაზღვრება მეორეს არ გააჩნდეს; სინამდვილეში ისინი ერთმანეთისაგან იმით განსხვავდებიან, რომ *ერთი* და *იგივე მთელი* ერთ შემთხვევაში იგულისხმება თავისი ერთი განსაზღვრების მიხედვით, მეორე შემთხვევაში კი — მეორე განსაზღვრების მიხედვით. 2) სივრცის, დროის ან მატერიის ანტინომია, რომლის თანახმად განიხილავენ საკითხს იმის შესახებ, უსასრულოდ იყოფიან ისინი თუ გაუყოფადთაგან შედგებიან, სხვა არა არის რა, თუ არა რაოდენობის ხან როგორც უწყვეტის, ხან როგორც წყვეტადის მტკიცება. თუ სივრცეს, დროს და ა. შ. მხოლოდ უწყვეტი რაოდენობის განსაზღვრებით ვიგულისხმებთ, მაშინ ისინი *უსასრულოდ გაყოფადი* არიან, ხოლო თუ წყვეტადი, დისკრეტული სიდიდის განსაზღვრებით ვიგულისხმებთ, მაშინ ისინი თავის თავში *უკვე* გაყოფილი არიან და გაუყოფადი ერთებისაგან შედგებიან; განხილვის ერთი წესი ისევე ცალმხრივია, როგორც მეორე.

*დანართი*. რაოდენობა, როგორც თავისთვის-არსის უახლოესი შედეგი, თავისი პროცესის ორივე მხარეს, განზიდულობასა და მიზიდულობას, შეიცავს როგორც იდეალურ მომენტებს და ამიტომ ისევე უწყვეტია, როგორც წყვეტადი (დისკრეტული). თითეული ამ ორ მომენტთაგანი თავის თავში მეორე მომენტსაც შეიცავს და, მაშასადამე, *არ არსებობს* არც მარტო უწყვეტი და არც მარტო წყვეტადი სიდიდე. თუ, მიუხედავად, ამისა, მაინც ლაპარაკობენ უწყვეტ და წყვეტად სიდიდეზე, როგორც სიდიდის ორ განსაკუთრებულ, ურთიერთ დაპირისპირებულ, სახეზე, ეს მხოლოდ ჩვენი მააბსტრაჰირებელი რეფლექსიის შედეგია, რეფლექსიისა, რომელიც განსაზღვრულ სიდიდეთა განხილვისას ერთ შემთხვევაში უყურადღებოდ სტოვებს რაოდენობის ცნებაში განუყრელ ერთიანობაში მოცემულ ერთ მომენტს, მეორე შემთხვევაში — მეორე მომენტს. ასე, მაგალითად, ამბობენ, რომ სივრცე, რომელიც ამ ოთახს უჭირავს, უწყვეტიაო, ხოლო ამ ოთახში თავმოყრილი ეს ასი ადამიანი წყვეტად, დისკრეტულ სიდიდეს შეადგენსო. მაგრამ სივრცე ერთსა და იმავე დროს უწყვეტიცაა და წყვეტადიც, და ამის თანახმად ჩვენ ვლაპარაკობთ სივრცის წერტილებზე, შემდეგ აგრეთ-



ვე სივრცესაც ვყოფთ, მაგალითად, გარკვეულ სიგრძეს, ამდენ და ამდენ ფუტად, ამდენ და ამდენ დიუმად და ა. შ., რაც შეიძლება მოხდეს მხოლოდ იმ ვარაუდის, იმ წანამძღვარის დაშვების შემთხვევაში, რომ სივრცე თავისთავად ასევე წყვეტადიც (დისკრეტულიც) არის. მაგრამ, მეორე მხრივ, ასი ადამიანისაგან შემდგარი წყვეტადი (დისკრეტული) სიდიდეც იმავე დროს უწყვეტიც არის, და მის უწყვეტობას საფუძველი აქვს იმ საერთოში, „ადამიანის“ გვარში, რომელიც ყველა ამ ცალკეულ [ერთეულ] ადამიანს განმსჭვალავს და მათ ერთმანეთთან აერთებს.

### b. *ოდენობა* [*განსაზღვრული რაოდენობა*]

### § 101.

რაოდენობა, არსებითად *დადგენილი* იმ გამომრიცხავი განსაზღვრულობით, რომელიც მასშია მოთავსებული, არის *ოდენობა* (Quantum), განსაზღვრული რაოდენობა[1].

*დანართი*. განსაზღვრული რაოდენობა, ოდენობა, რაოდენობის მუნარსია, ხოლო წმინდა რაოდენობა, პირიქით, შეესატყვისება *არსს* და რაოდენობრივი მიმართება (§105) — თავისთვის-არსს. რაც შეეხება წმინდა რაოდენობიდან განსაზღვრულ რაოდენობაზე, ოდენობაზე გადასვლას, თავისი საფუძველი მას იმაში აქვს, რომ მაშინ როდესაც წმინდა რაოდენობაში განსხვავება, როგორც განსხვავება უწყვეტობასა და წყვეტადობას შორის, პირველად არსებობს მხოლოდ თავისთავად, — განსაზღვრულ რაოდენობაში, ოდენობაში, პირიქით, განსხვავება დადგინდება და სახელდობრ დადგინდება ისე, რომ ამიერიდან რაოდენობა საერთოდ ვლინდება როგორც განსხვავებული ან შეზღუდული. მაგრამ შემდეგ ამით ოდენობა ამავე

---

[1] მე-2 გამოცემაში ამ §-ს შემდეგი რედაქცია აქვს: რაოდენობა რჩება ერთიანობად, რამდენადაც მასში არის განსაზღვრულობა საერთოდ, და ეს უკანასკნელი როგორც მასში მოცემული, დაიდგინება. ამრიგად, იგი არის *საზღვარი*, და რაოდენობა არსებითად *განსაზღვრული რაოდენობაა*, *ოდენობაა*,— პირველ გამოცემაში სათანადო დებულება (§ 54) ასეთი სახის იყო: ამიტომ რაოდენობის უშუალო სიმარტივეში ერთის უარყოფა *საზღვარია*, და რაოდენობა არსებითად განსაზღვრული რაოდენობაა, ოდენობაა.

დროს იშლება ოდენობათა ანუ გარკვეულ სიდიდეთა განუსაზღვრელ სიმრავლედ. თვითეული ამ განსაზღვრულ სიდიდეთაგანი, როგორც სხვებისაგან განსხვავებული, ჰქმნის რაღაც ერთიანობას, ისე როგორც, მეორე მხრივ, ეს უკანასკნელი, მხოლოდ თავისთავად განხილული, წარმოადგენს რაღაც სიმრავლეს. მაგრამ ამრიგად მრავალერთიანობა განსაზღვრულია როგორც *რიცხვი*.

§ 102.

ოდენობა თავის განვითარებასა და სრულ გარკვეულობას ჰპოვებს *რიცხვში*, რომელიც თავისი ელემენტის — ერთის (Eins) მსგავსად, შეიცავს, როგორც თავის თვისობრივ მომენტებს, *გარკვეულ სიმრავლეს* (Anzahl) წყვეტადობის მომენტის მხრივ და ერთიანობას (Einheit) უწყვეტობის მომენტის მხრივ.

*შენიშვნა.* არითმეტიკაში *გაანგარიშების სახეები* მოჰყავთ როგორც რიცხვებით მოქმედების შემთხვევითი ხერხები. თუკი ამ მოქმედებებში რაიმე აუცილებლობა და, მაშასადამე, რაიმე აზრია, მაშინ ეს აზრი მოცემული უნდა იყოს რაიმე პრინციპში, ხოლო ეს პრინციპი შეიძლება იყოს მხოლოდ იმ განსაზღვრებებში, რომლებიც თვით რიცხვის ცნებაშია; ეს პრინციპი აქ მოკლედ უნდა იქნეს ნაჩვენები. — რიცხვის ცნების განსაზღვრებანი გარკვეული *სიმრავლე* და *ერთიანობაა*, ხოლო თვით რიცხვი ორივეს ერთიანობაა. მაგრამ ემპირიულ რიცხვებზე გამოყენებული ერთიანობა მხოლოდ მათი *ტოლობაა*: მაშასადამე, ანგარიშის სახეების პრინციპი, არითმეტიკული მოქმედებების პრინციპი ის უნდა იყოს, რომ რიცხვები ერთიანობისა და გარკვეული სიმრავლის დამოკიდებულებაში დაისმება და ამ განსაზღვრებათა ტოლობა დადგინდება.

ვინაიდან ერთეულები ანუ თვით რიცხვები ერთმანეთის მიმართ გულგრილნი და განურჩეველნი არიან, ამიტომ ის ერთიანობა, რომელშიც ისინი მოიყვანება, საერთოდ გარეგანი დაკავშირების სახეს იღებს. ანგარიში, აღრიცხვა საერთოდ არის *თვლა*, და ანგარიშის, *არითმეტიკულ მოქმედებათა სახეების* განსხვავება მხოლოდ იმ რიცხვთა თვისობრივ ხასიათზე არის დამოკიდებული, რომლებიც ერთმანეთს მიეთვლებიან, ხოლო ამ თვისობრივი ხასიათისათვის პრინციპს წარმოადგენს ერთიანობისა და გარკვეული სიმრავლის განსაზღვრება.



*ნუმერაცია* პირველი მოქმედებაა, იგი *საერთოდ* რიცხვების შედგენაა, შეერთება რამდენიც გნებავთ *ერთისა*. — მაგრამ ანგარიშის სახე, არითმეტიკული მოქმედება არის ისეთი ერთების შეერთება და ანგარიში, რომლებიც უკვე რიცხვები არიან და აღარ არიან უბრალო ერთები.

რიცხვები არიან *უშუალოდ* და *თავდაპირველად* სრულიად განუსაზღვრელად რიცხვები საზოგადოდ; ისინი ამიტომ უტოლონი არიან საერთოდ; ამგვარი რიცხვების შეერთება ან თვლა არის *შეკრება*.

ამის შემდეგ უახლოესი განსაზღვრება ისაა, რომ რიცხვები საზოგადოდ ტოლნი არიან, მაშასადამე, ამით ისინი ერთ ერთიანობას *ადგენენ*, და ამგვარი რიცხვების *გარკვეული სიმრავლე* არსებობს[1]; ამგვარი რიცხვების თვლა *გამრავლებაა*; — ამასთან სულ ერთია, თუ როგორ განაწილდება ორივე რიცხვს შორის, მამრავლთა შორის გარკვეული მრავლობისა და ერთიანობის განსაზღვრებანი, რომელი მათგანი მიიღება გარკვეულ სიმრავლედ და რომელი, პირიქით, ერთიანობად.

ბოლოს, მესამე განსაზღვრულობა არის *გარკვეული სიმრავლისა* და *ერთიანობის* ტოლობა. ამგვარად განსაზღვრულ რიცხვთა შეერთება, ურთიერთმითვლა *ახარისხებაა*, *ხარისხში* აყვანაა, და, უპირველეს ყოვლისა, *კვადრატში აყვანაა*. შემდგომი ახარისხება ფორმალური გაგრძელებაა რიცხვის თავის თავზე გამრავლებისა განუსაზღვრელი რაოდენობით. — რადგან ამ მესამე განსაზღვრებაში მიღწეულია ერთადერთი არსებული განსხვავების, გარკვეული სიმრავლისა და ერთიანობის სრული ტოლობა, ამიტომ არ შეიძლება არსებობდეს ამ სამ არითმეტიკულ მოქმედებაზე მეტი. — რიცხვთა შეერთებას შეესაბამება რიცხვთა დაშლა იმავე განსაზღვრულობათა თანახმად. ამიტომ აღნიშნული სამი მოქმედების გვერდით, რომელთაც ამდენად შეიძლება *დადებითი* ვუწოდოთ, არსებობს აგრეთვე სამი *უარყოფითი* მოქმედება.

---

[1] სიტყვა „არსებობს“ ადგილას მე-2 გამოცემაში არის ჩართული წინადადება: „ეს გარკვეული სიმრავლე, უპირველეს ყოვლისა, არაა განსაზღვრული იმ რიცხვით, რომელიც ერთიანობა არის;—“ მთარგმ.

*დანართი.* ვინაიდან რიცხვი საერთოდ არის ოდენობა მისი სრული გარკვეულობით, ჩვენ მას ვიყენებთ არა მარტო ეგრეთწოდებული წყვეტადი, დისკრეტული სიდიდეების განსასაზღვრელად, არამედ აგრეთვე ეგრეთწოდებული უწყვეტი სიდიდეებისათვისაც. ამიტომ არის, რომ რიცხვს გეომეტრიაშიც იშველიებენ იმ შემთხვევაში, როდესაც საქმე ეხება გარკვეულ სივრცობრივ კონფიგურაციათა და მათ ურთიერთობათა აღნიშვნას.

## c. *ხარისხი*

### § 103.

*საზღვარი* თვით ოდენობის მთელის იგივურია; როგორც მრავალმაგი *თავის თავში* იგი *ექსტენსიურია*, მაგრამ როგორც თავის თავში *მარტივი* განსაზღვრულობა, იგი *ინტენსიური* სიდიდე ანუ *ხარისხია*.

*შენიშვნა.* ამიტომ უწყვეტ და წყვეტად სიდიდეთა განსხვავება ექსტენსიურ და ინტენსიურ სიდიდეთაგან ისაა, რომ პირველი განსხვავება ეკუთვნის *საერთოდ რაოდენობას*, მეორე კი — *საზღვარს* ანუ რაოდენობის განსაზღვრულობას როგორც ასეთს. — ამასთანავე ექსტენსიური და ინტენსიური სიდიდეებიც აგრეთვე არ წარმოადგენენ ორ განსაკუთრებულ სახეს, რომელთაგან თვითეული ისეთ განსაზღვრულობას შეიცავდეს, რომელიც არ იყოს მეორეში; ის, რაც ექსტენსიური სიდიდეა, ამდენადვე ინტენსიური სიდიდეცაა, და პირიქით.

*დანართი. ინტენსიური სიდიდე*, ანუ *ხარისხი*,. ცნების მიხედვით განსხვავდება *ექსტენსიური სიდიდისაგან* ანუ განსაზღვრული რაოდენობისაგან და ამიტომ დაუშვებელია, როგორც ეს ხშირად ხდება, არ ცნოთ ეს განსხვავება და სიდიდეთა ეს ორი ფორმა პირდაპირ ერთმანეთში აურიოთ გაურჩევლად. ეს ხდება სახელდობრ ფიზიკაში, როდესაც აქ, მაგალითად, ხვედრით წონათა განსხვავებას იმით ხსნიან, რომ ამბობენ, სხეული, რომლის ხვედრითი წონა ორჯერ მეტია მეორე სხეულის ხვედრით წონაზე, თავის თავში ორჯერ მეტ მატერიალურ ნაწილაკებს (ატომებს) შეიცავს, ვიდრე მეორე სხეული. ასეთივეა საქმის ვითარება სითბოს და სინათლის მიმართ, როდესაც ტემპერატურის



და სიკაშკაშის სხვადასხვა ხარისხს ხსნიან სითბოს ან სინათლის ნაწილაკების (ან მოლეკულების) მეტი ან ნაკლები რაოდენობით. ფიზიკოსები, რომლებიც ასეთ განმარტებებს იყენებენ, როდესაც მიუთითებენ ამგვარ მათს უსუსურობაზე, ჩვეულებრივ მართალია იმით უპასუხებენ, რომ ამ განმარტებებით სრულიადაც არ ფიქრობენ გადაწყვიტონ ამგვარ მოვლენათა (როგორც ცნობილია, შეუცნობადი) თავისთავად-არსი და ხსენებულ გამოთქმებს იყენებენ მხოლოდ უფრო მეტი *სიმარჯვის* გულისათვის. რაც შეეხება, უპირველეს ყოვლისა, უფრო მეტ სიმარჯვეს, იგი აღრიცხვის, გამოანგარიშების უფრო ადვილ გამოყენებაში მდგომარეობს. მაგრამ გაუგებარია, რატომ არ შეიძლება, რომ ექსტენსიური სიდიდეებივით ასევე მარჯვედ და ადვილად იქნეს გამოანგარიშებული ინტენსიური სიდიდეებიც, რომლებიც აგრეთვე რიცხვში ჰპოვებენ თავიანთ გარკვეულ გამოხატულებას. განა უფრო მარჯვე არ იქნებოდა სრულიად გათავისუფლდნენ როგორც გამოანგარიშებისაგან, ისე აზროვნებისაგანაც. შემდეგ, აღნიშნული მომიზეზების წინააღმდეგ კიდევ უნდა შევნიშნოთ, რომ როდესაც ფიზიკოსები ამგვარ ახსნა-განმარტებას გამოეკიდებიან, ყოველ შემთხვევაში აღქმისა და გამოცდილების სფეროს სცილდებიან და მეტაფიზიკისა და (სხვა შემთხვევაში უქმ, უსარგებლო, თვით მავნედ მიჩნეულ) სპეკულაციის სფეროში იჭრებიან. გამოცდილებით, ცხადია, ნახავთ, რომ, თუ ტალერით სავსე ორ ქისაში ერთი ორჯერ უფრო მძიმეა, ვიდრე მეორე, ეს იმიტომ ხდება, რომ ერთ ქისაში ორასი ტალერია, მეორეში კი — მხოლოდ ასი. ეს ფულის ერთეულები შეიძლება დავინახოთ და საერთოდ გრძნობებით აღვიქვათ, მაგრამ ატომები, მოლეკულები და სხვ. მისთ. ხომ, პირიქით, გრძნობადი აღქმის სფეროს გარეშეა და აზროვნების საქმეა გადაწყვიტოს, თუ როგორია მათი მნიშვნელობა და რამდენად მისაღები, დასაშვები არიან. მაგრამ (როგორც ადრე 98-ე პარაგრაფის დანართში აღვნიშნეთ) აბსტრაქტული განსჯა თავისთვის-არსის ცნებაში მოცემული მრავლის მომენტის ფიქსაციას ახდენს ატომების სახით და მათ საბოლოო, უკანასკნელ რამედ მიიჩნევს, და იგივე აბსტრაქტული განსჯა, რომელიც წინამდებარე შემთხვევაში წინააღმდეგობაში ვარდება როგორც გულუბრყვილო მჭვრეტელობასთან, ისე ნამდვილ კონკრეტულ აზროვნებასთან, ექსტენსიურ სიდიდეებს განიხილავს როგორც რაოდენობის ერთადერთ ფორმას და იქ, სადაც ინტენსიური სიდიდეები არსებობს, მათ არ ცნობს მთელი მათი განსაკუთრებული, თავისებური განსაზღვრულობით, არამედ თავისთავად უსუსურ ჰი-

პოთეზაზე დაყრდნობით ცდილობს ძალდატანებით დაიყვანოს ისინი ექსტენსიურ სიდიდეებზე. თუ იმ საყვედურთა შორის, რომელთაც უახლეს ფილოსოფიას უყენებდნენ, განსაკუთრებით ხშირად გვსმენია ის საყვედურიც, რომ ამ ფილოსოფიას ყველაფერი იგივეობაზე დაჰყავსო და ამიტომაც მას დაცინვით იგივეობის ფილოსოფია უწოდეს, მაშინ აქ მოცემული ახსნა-განმარტება ცხადჰყოფს, რომ სწორედ ფილოსოფია მოითხოვს, რათა განსხვავებული იქნეს ის, რაც განსხვავებულია ერთმანეთისაგან როგორც ცნების, ისე ცდის თანახმად; პირიქით, პროფესიული ემპირიკოსები არიან, რომ აბსტრაქტული იგივეობა შემეცნების უმაღლეს პრინციპამდე აჰყავთ; ამიტომ მათ ფილოსოფიას სამართლიანად შეიძლებოდა იგივეობის ფილოსოფია დარქმეოდა. თუმცა სრულიად მართალია, რომ ისე როგორც არ არსებობს მხოლოდ უწყვეტი და მხოლოდ წყვეტადი (დისკრეტული) სიდიდეები, სწორედ ასევე არ არსებობს მხოლოდ ინტენსიური და მხოლოდ ექსტენსიური სიდიდეები და რომ, მაშასადამე, რაოდენობის ეს ორი განსაზღვრება ერთმანეთს არ უპირისპირდებიან როგორც დამოუკიდებელი სახეები. ყოველი ინტენსიური სიდიდე ასევე ექსტენსიურიცაა, და, პირიქით, ყოველი ექსტენსიური სიდიდე ასევე ინტენსიურიცაა. ასე, მაგალითად, ტემპერატურის გარკვეული ხარისხი ინტენსიური სიდიდეა, რომელსაც, როგორც ასეთს, შეესაბამება აგრეთვე სრულიად მარტივი შეგრძნება; თუ, შემდეგ, თერმომეტრს მივმართავთ, აღმოვაჩენთ, რომ ტემპერატურის ამ ხარისხს შეესაბამება ვერცხლის წყლის სვეტის განსაზღვრული გაფართოება, და ეს ექსტენსიური სიდიდე იცვლება ტემპერატურასთან, როგორც ინტენსიურ სიდიდესთან ერთად. ასევეა საქმის ვითარება გონის სფეროშიც. უფრო ინტენსიური ხასიათი თავისი მოქმედებით უფრო შორს სწვდება, ვიდრე უფრო ნაკლებ ინტენსიური ხასიათი.

§ 104.

*ხარისხში* ოდენობის *ცნება დადგენილია*, იგი არის სიდიდე, როგორც გულგრილი *თავისთვის* და მარტივი, ისე რომ იმ განსაზღვრულობას, რომლითაც იგი ოდენობაა, ის ერთთავად *თავის თავის გარეთ*, სხვა სიდიდეებში ჰპოვებს. ამ წინააღმდეგობაში, იმაში, რომ *თავისთვის არსებული* განურჩეველი და გულგრილი საზღ-



ვარი არის აბსოლუტური *გარეგანობა*, დადგენილია უსასრულო რაოდენობრივი *პროგრესი*, — დადგენილია რაღაც *უშუალობა*, რომელიც უშუალოდ გადაიქცევა თავის დაპირისპირებად, *გაშუალებულობად* (ახლახან დადგენილი ოდენობის ფარგლებს მიღმა გასვლად), და პირიქით.

*შენიშვნა*. *რიცხვი* არის აზრი, მაგრამ აზრი როგორც თავისთვის სრულიად გარეგანი არსი. იგი არ ეკუთვნის მჭვრეტელობის სფეროს, რადგან იგი აზრია, მაგრამ ის ისეთი აზრია, რომელსაც მჭვრეტელობის გარეგანობა აქვს თავის განსაზღვრებად. ამიტომ ოდენობა *შეიძლება* არა მარტო უსასრულოდ გაიზარდოს ან შემცირდეს, არამედ იგი თავად არის თავისი ცნების წყალობით ამგვარი მუდმივი *გასვლა* თავისი თავის ფარგლებს გარეთ. უსასრულო რაოდენობრივი პროგრესი წარმოადგენს ასევე უაზრო განმეორებას ერთი და იმავე წინააღმდეგობისა, რომელიც ოდენობაა საზოგადოდ, და იგივე, თავის განსაზღვრულობაში დადგენილი, ხარისხია. სრულიად ზედმეტია გამოვხატოთ ეს წინააღმდეგობა უსასრულო პროგრესის ფორმით; ამის შესახებ, არისტოტელეს მოწმობით, სამართლიანად ამბობს *ძენონი*: ერთი და იგივეა და განსხვავება არ არის იმაში, რაიმეს *ერთხელ* ვიტყვით, თუ მას *ვიმეორებთ* და *ვიმეორებთ* მუდმივად.

*დანართი* 1. თუ ზემოხსენებული (§ 99) განსაზღვრების თანახმად, რომელსაც ჩვეულებრივად მათემატიკაში იძლევიან, სიდიდე ეწოდება იმას, რასაც შეუძლია გადიდდეს ან შემცირდეს, და თუ ამ განსაზღვრების საფუძვლად მდებარე მჭვრეტელობის სისწორის წინააღმდეგ არაფერია სასაყვედურო, მაშინ ჯერ კიდევ მაინც გადაუწყვეტელი რჩება საკითხი, თუ როგორ მივდივართ იქამდე, რომ ვაღიარებთ ამგვარი *გადიდებისა* და *შემცირების* უნარს. ამ საკითხზე პასუხის გასაცემად თუ უბრალოდ ცდას დაიმოწმებენ, მაშინ ეს პასუხი საკმარისი არ იქნებოდა, რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ მაშინ ჩვენ სიდიდის მხოლოდ წარმოდგენა გვექნებოდა და არა მისი აზრი, ეს სიდიდე მხოლოდ რაღაც შესაძლებლობა (გადიდებისა და შემცირების შესაძლებლობა) აღმოჩნდებოდა და არ გვექნებოდა ამგვარი მოქმედების აუცილებლობის გაგება. პირიქით, ჩვენი ლოგიკური განვითარების გზაზე რაოდენობა არა მარტო მივიღეთ როგორც თვით გამსაზღვრელი აზროვნების გარკვეული საფეხური, არამედ აღმოჩნდა აგრეთვე, რომ თვით რაოდენობის *ცნების* თანახმად რაოდენობა თავისი თავის ფარგლები-

დან გამოდის და, ამრიგად, ჩვენ აქ საქმე გვაქვს არა მარტო რაღაც შესაძლებელთან, არამედ აუცილებელთანაც.

დ ა ნ ა რ თ ი 2. მარეფლექტირებელი განსჯა უმთავრესად რაოდენობრივ უსასრულო პროგრესს ადგას, როდესაც მას საერთოდ საქმე აქვს უსასრულობასთან. მაგრამ უსასრულო პროგრესის ამ ფორმის მიმართ, უწინარეს ყოვლისა, სწორია ის, რაც ჩვენ ადრე შევნიშნეთ თვისობრივი უსასრულო პროგრესის შესახებ, სახელდობრ, რომ ის არის არა ჭეშმარიტი უსასრულობის გამოხატულება, არამედ მხოლოდ ცუდი უსასრულობისა, რომელიც არ სცილდება უბრალო ჯ ე რ ა რ ს ი ს ფარგლებს, და, ამრიგად, სინამდვილეში სასრულში რჩება. შემდეგ, რაც შეეხება ამ უსასრულო პროგრესის რაოდენობრივ ფორმას, რასაც სპინოზა სამართლიანად უწოდებს მხოლოდ წარმოსახვით უსასრულობას (infinitum imaginationis), უნდა აღვნიშნოთ, რომ პოეტებიც, სახელდობრ ჰალერი და კლოპშტოკი, ხშირად იყენებდნენ ამ წარმოდგენას, რათა ამით თვალსაჩინო გაეხადათ არა მარტო ბუნების უსასრულობა, არამედ თვით ღმერთისაც. ასე, მაგალითად, ჰალერთან ჩვენ ვნახულობთ ღმერთის უსასრულობის ცნობილ აღწერას, რომელშიც ის ამბობს:

ერთად ვაგროვებ უამრავ რიცხვებს
და მილიონებს აღვმართავ მთებად,
დროს დროს ვუმატებ, ვაზვინებ ქვეყნებს
ურიცხვ, უთვალავ სამყაროებად;
და როს დავხედავ ამ საშინელი
მწვერვალებიდან თავბრუდასხმული,
ვხედავ, რომ რიცხვთა ყოველი ძალა,
თუნდაც ათასჯერ გამრავლებული,
ერთი ნაწილიც ვერ არის შენი.

მაშასადამე, აქ, უწინარეს ყოვლისა, ჩვენ გვაქვს რაოდენობის, კერძოდ კი, რიცხვის მუდმივი თავის თავის ფარგლებს გარეთ გასვლა, რასაც კანტი საშინელს უწოდებს, მაგრამ რაშიც განსაკუთრებით საშინელია მოწყენილობა, გამოწვეული იმით, რომ განუწყვეტლივ ხდება საზღვრის დადგენა და მისი კვლავ მოხსნა, ასე რომ საბოლოოდ ერთ ადგილს ვერ ვცილდებით. მაგრამ შემდეგ ზემოხსენებული პოეტი როგორც დასკვნას მარჯვედ დაურთავს კიდევ ამ ცუდი უსასრულობის აღწერას:

ვიშორებ მათ, და ჩემს წინაშე შენ ხარ მთლიანად.



ამით სწორედ ის არის გამოთქმული, რომ ჭეშმარიტი უსასრულო არ უნდა იქნეს განხილული ისეთ რამედ, რაც მხოლოდ სასრულის მიღმა მდებარეობს, და თუ გვსურს ამ ჭეშმარიტად უსასრულოს შეგნებას მივაღწიოთ, ხელი უნდა ავიღოთ იმ progressus in infinitum-ზე [პროგრესი უსასრულობაში].

დ ა ნ ა რ თ ი 3. როგორც ვიცით, პითაგორა თავის ფილოსოფიას რიცხვებზე აგებდა და ნივთთა ძირითად განსაზღვრულობად მას რიცხვი მიაჩნდა. ეს გაგება ჩვეულებრივ ცნობიერებას ერთი შეხედვით სრულიად პარადოქსალურად და თვით გიჟურადაც კი მოეჩვენება, ამიტომ იბადება კითხვა, როგორ უნდა მოვეპყრათ მას. ამ კითხვას რომ ვუპასუხოთ, უპირველეს ყოვლისა უნდა გავიხსენოთ, რომ ფილოსოფიის ამოცანა საერთოდ ის არის, რომ ნივთები აზრებზე და სახელდობრ გარკვეულ აზრებზე დაიყვანოს. მაგრამ რიცხვი ხომ უდავოდ აზრია, და სახელდობრ ისეთი აზრი, რომელიც გრძნობადთან ყველაზე ახლოს დგას, ანუ, თუ უფრო გარკვევით გამოვთქვამთ, იგი თვით გრძნობადის აზრია, რამდენადაც ჩვენ მასში საერთოდ გვესმის ურთიერთგარეშემდებარეება და სიმრავლე. ამრიგად, ჩვენ ამ ცდაში, რომ სამყარო გაგებულ იქნეს როგორც რიცხვი, ვხედავთ პირველ ნაბიჯს მეტაფიზიკისაკენ. პითაგორა, როგორც ვიცით, ფილოსოფიის ისტორიაში დგას იონელ ფილოსოფოსებსა და ელეატებს შორის. მაშინ როდესაც პირველნი, — როგორც უკვე არისტოტელემ შენიშნა, — იმ აზრს ვერ გასცილდნენ, რომ ნივთთა არსებას განიხილავდნენ როგორც მატერიალურ რამეს (როგორც რაღაც ὕλη-ს), უკანასკნელნი, უფრო კი პარმენიდე, წინ წავიდნენ და მივიდნენ წმინდა აზროვნებამდე, არსის ფორმით, ამრიგად, პითაგორას ფილოსოფია, მისი პრინციპი ერთგვარ ხიდს ჰქმნის გრძნობადსა და ზეგრძნობადს შორის. აქედან გამომდინარეობს ისიც, თუ როგორ უნდა შევხედოთ იმათ, რომლებიც ფიქრობენ, რომ პითაგორამ, ცხადია, ძ ა ლ ი ა ნ შ ო რ ს შესტოპა, როდესაც ნივთთა არსებად მხოლოდ რიცხვები მიიჩნიაო და თანაც შენიშნავენ, რომ მართალია ნივთები შეიძლება დათვალო და ამის წინააღმდეგ არაფერი არ ითქმის, მაგრამ ნივთები ხომ მაინც რაღაც მ ე ტ ი ა, ვიდრე მარტო რიცხვებიო. რაც შეეხება ამ ნივთებისადმი მიწერილ რაღაც მ ე ტ ს, მართალია, ჩვენ სიამოვნებით ვეთანხმებით იმას, რომ ნივთები რაღაც მეტია, ვიდრე მხოლოდ რიცხვები, მაგრამ მაინც საინტერესოა ვიცოდეთ, რა იგულისხმება ამ რაღაც მ ე ტ ი ს სახით. ჩვეულებრივი გრძნობადი ცნობიერება თავისი თვალსაზრისის მიხედვით არ მოერიდება და აქ დასმულ კითხ-

ვას უპასუხებს იმის დამოწმებით, რომ ნივთები გრძნობებით აღიქმება და ამრიგად შენიშნავს, რომ ნივთები არა მარტო დაითვლება, არამედ გარდა ამისა აგრეთვე დაინახება, იყნოსება, იგრძნობა და ა. შ. მაშასადამე, პითაგორელთა ფილოსოფიის წინააღმდეგ მიმართული საყვედური დაყვანილია იმ მოსაზრებამდე, რომ იგი, თანამედროვე გამოთქმის წესს თუ ვიხმართ, მეტისმეტად იდეალისტურია. მაგრამ ნამდვილად საქმე სწორედ რომ პირიქით არის, როგორც უკვე ჩანს იქიდან, რაც ადრე შევნიშნეთ პითაგორელთა ფილოსოფიის ისტორიული ადგილის შესახებ. თუ იძულებული ვართ დავეთანხმოთ იმას, რომ ნივთები უფრო *მეტია*, ვიდრე უბრალო რიცხვები, ეს ისე უნდა გავიგოთ, რომ მარტო *რიცხვით* წარმოდგენილი აზრი არ კმარა იმისათვის, რომ ნივთთა გარკვეული არსება ან ცნება იმით გამოვხატოთ. მაშასადამე, იმის ნაცვლად, რომ ამტკიცონ პითაგორამ თავისი რიცხვთა ფილოსოფიით *ძალიან შორს* შესტოპაო, პირიქით, უფრო სწორი იქნებოდა ეთქვათ, რომ ის ჯერ კიდევ *საკმაოდ შორს* ვერ წავიდა, და თანაც დაემატებინათ, რომ მხოლოდ ელატებმა გადადგეს შემდგომი ნაბიჯი წმინდა აზროვნებისაკენ. — შემდეგ ამას უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ არსებობს ნივთები თუ არა, ნივთთა მდგომარეობანი მაინც, და საერთოდ კი ბუნების მოვლენები, რომელთა გარკვეულობა არსებითად დამყარებულია გარკვეულ რიცხვებსა და რიცხვთა ფარდობებზე. ამას ადგილი აქვს სახელდობრ ბგერათა განსხვავებისა და ჰარმონიული თანხმოვანების შემთხვევაში; როგორც ცნობილია, ამბობენ, რომ ამ მოვლენის აღქმამ მიიყვანა პირველად პითაგორა იმ გაგებამდე, რომ ნივთთა არსება რიცხვიაო. თუმცა გადამწყვეტი მეცნიერული ინტერესი აქვს იმას, რომ ის მოვლენები, რომელთაც საფუძვლად უდევთ გარკვეული რიცხვები, დაყვანილ იქნენ ამ რიცხვებზე, მაგრამ მაინც არასგზით არაა დასაშვები, რომ აზრის გარკვეულობა საერთოდ განხილული იქნეს როგორც მხოლოდ რიცხვობრივი განსაზღვრულობა. მართალია, თავდაპირველად შეიძლება წამაქეზებელი იყოს ის ცთუნება, რომ უზოგადესი აზრის განსაზღვრებები პირველ რიცხვებს დაუკავშირდეს და ამისდამიხედვით ითქვას, რომ *ერთი* არის მარტივი და უშუალო, *ორი* არის განსხვავება და გაშუალება, ხოლო *სამი* ამ ორივეს ერთიანობა. მაგრამ ეს დაკავშირება სრულიად გარეგანია და დასახელებულ რიცხვებში როგორც ასეთში არაფერი არაა ისეთი, რაც მათ სწორედ ამ გარკვეული აზრების გამომხატველად ხდიდეს. თუმცა რაც უფრო წინ მივ-



დივართ ამ გზით, მით უფრო მეტად ჩანს სრული თვითნებობა გარკვეულ აზრებთან გარკვეული რიცხვების დაკავშირებაში. ასე, მაგალითად, 4 შეიძლება განვიხილოთ როგორც 1-სა და 3-ის ერთიანობა და, მაშასადამე, მათთან დაკავშირებულ აზრთა ერთიანობა, მაგრამ 4 არის აგრეთვე 2-ის გაორმაგება; ასევე 9 არის არა მარტო 3-ის კვადრატი, არამედ აგრეთვე 8-ისა, და 1-ის, 7-ისა და 2-ის ჯამი და ა. შ. თუ დღესაც გარკვეული საიდუმლო საზოგადოებები ყოველგვარ რიცხვებსა და ფიგურებს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ, ეს უნდა მიჩნეული იქნეს, ერთი მხრივ, უწყინარ, გულუბრყვილო თამაშად, მეორე მხრივ კი, მათი აზროვნების უმწეობის ნიშნად. თუმცა ამბობენ, რომ ამ რიცხვებითა და ფიგურებით თამაშში ღრმა აზრი არისო დაფარული და ბევრი საინტერესო აზრი შეუძლია გამოიწვიოს ჩვენს თავში, მაგრამ ფილოსოფიაში საქმე იმას კი არ ეხება, რომ რაღაც *შეიძლება* ვიაზროთ, არამედ იმას, რომ რაღაცას *ნამდვილად* აზროვნებენ, და აზრის ჭეშმარიტი სტიქია უნდა ვეძიოთ არა თვითნებურად შერჩეულ სიმბოლოებში, არამედ და მხოლოდ თვით აზროვნებაში.

## § 105.

ოდენობის ეს თავის თავისადმი *გარეგნული ყოფნა თავისთვის არსებულ* განსაზღვრულობაში შეადგენს მის *თვისობრიობას*. ამ გარეგნულ ყოფნაში იგი სწორედ თვითონ არის და თავის თავს ეფარდება. მასში შეერთებულია გარეგანობა, ე. ი. რაოდენობრივი, და თავისთვის-არსი, თვისობრივი. ოდენობა ამრიგად, დადგენილი *თვით მასში*, რაოდენობრივი *დამოკიდებულებაა*. განსაზღვრულობა, რომელიც იმდენადაა არის რომელიმე *უშუალო* ოდენობა, ფარდობის მაჩვენებელი, რამდენადაც *გაშუალება არის*, სახელდობრ, რომელიმე ოდენობის *მიმართება* რომელიმე სხვა განსაზღვრულ რაოდენობასთან. ეს ორი ოდენობა ჰქმნის შეფარდების ორ მხარეს. მაგრამ შეფარდების ამ ორ მხარეს ამავე დროს არა აქვს უშუალო მნიშვნელობა და ღირებულება, არამედ მათი ღირებულება თუ მნიშვნელობა მხოლოდ ამ მიმართებაშია.

*დანართი.* რაოდენობრივი უსასრულო პროგრესი თავდაპირველად ვლინდება როგორც რიცხვის განუწყვეტელი გასვლა თავისი თავის ფარგლებიდან. მაგრამ, თუ უფრო ახლოს განვიხილავთ,

ალმოჩნდება, რომ რაოდენობა ამ პროგრესში თავისთავს უბრუნდება, რადგან, აზრის მიხედვით, ის, რაც ამ პროგრესში არის მოცემული, ესაა საერთოდ რიცხვის განსაზღვრულობა რიცხვით, და ეს იძლევა *რაოდენობრივ დამოკიდებულებას*, *რაოდენობრივ ფარდობას*. თუ, მაგალითად, ვამბობთ, 2:4, მაშინ ამით ორი სიდიდე გვაქვს, რომელთაც მნიშვნელობა აქვთ არა მათს უშუალობაში როგორც ასეთს, არამედ საყურადღებოა მხოლოდ მათი ურთიერთ შეფარდება. მაგრამ ეს ფარდობა (ფარდობის მაჩვენებელი) თვითონაც სიდიდეა, რომელიც ერთმანეთთან შეფარდებული სიდიდეებისაგან იმით განსხვავდება, რომ მისი ცვლილებით თვით ფარდობაც იცვლება, მაშინ როდესაც ფარდობა თავისი ორი მხრის ცვლილების მიმართ გულგრილი და იგივე რჩება მანამდე, ვიდრე არ შეიცვლება მაჩვენებელი. ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია აგრეთვე 2:4-ის ნაცვლად ჩავსვათ 3:6, და ფარდობა ამით მაინც არ შეიცვლება, რადგან მაჩვენებელი 2 ერთი და იგივე რჩება ორივე შემთხვევაში.

## § 106.

ფარდობის *მხარეები* ჯერ კიდევ უშუალო ოდენობანი[1] არიან, და თვისობრივი და რაოდენობრივი განსაზღვრება ჯერ კიდევ ერთმანეთის მიმართ გარეგანია. მაგრამ მათი ჭეშმარიტების მიხედვით, რომლის თანახმადაც თვით რაოდენობრივი თავის გარეგანობაში წარმოადგენს თავის შეფარდებას თავის თავთან, ან იმ მხრივ, რომ მასში შეერთებულია, თავისთვისყოფნა [ანუ თავისთვის-არსი] და გულგრილობა განსაზღვრულობისა, იგი *ზომაა*.

*დანართი*. რაოდენობამ აქამდე განხილულ დიალექტიკურ მოძრაობაში თავისი მომენტები გაიარა და აღმოჩნდა, რომ იგი თვისობრიობას დაუბრუნდა. თავიდან, როგორც რაოდენობის ცნება, ჯერ გვქონდა მოხსნილი თვისობრიობა, ე. ი. არა არსის იგივური, არამედ გულგრილი, მხოლოდ გარეგანი გარკვეულობა. სწორედ ეს ცნებაა, რომელიც (როგორც ადრე შევნიშნეთ) საფუძვლად უდევს სიდიდის ჩვეულებრივ განსაზღვრებას მათემატიკაში; ამ განსაზღვრების თანახმად სიდიდე არის ის, რასაც შეუძლია გადიდდეს და შემცირდეს. ახლა თუ ამ განსაზღვრების მიხედვით უპირველეს ყოვლისა, შეიძლება ეჩვენოთ, ვითომც სიდიდე მხოლოდ ცვალებადი რამ იყოს საერთოდ (რადგან გადიდება, ისე როგორც შემცირება ნიშნავს მხოლოდ სიდიდის სხვანაირად განსაზღვრას) — და, მაშასადამე, იგი განსხვავებული არ იქნებოდა თავისი ცნების თანახმად ასევე ცვალებადი მუნარსისაგან (თვისობრიობის მეორე საფეხურისაგან), მაშინ ამ განსაზღვრების შინაარსი შევსებული უნდა იქნეს იმ აზრით, რომ რაოდენობაში გვაქვს რაღაც ცვალებადი, რომელიც, თავისი ცვალებადობის მიუხედავად, მაინც ერთი და იგივე რჩება. მაშასადამე, აღმოჩნდა, რომ რაოდენობის ცნება შეიცავს წინააღმდეგობას, და ეს წინააღმდეგობა შეადგენს სწორედ რაოდენობის დიალექტიკას. მაგრამ ამ დიალექტიკის შედეგია არა თვისობრიობაში უბრალო უკანდაბრუნება, ისე რომ თვისობრიობა ვითომც ჭეშმარიტი ყოფილიყოს, ხოლო რაოდენობა, — არაჭეშმარიტი, არამედ ამ ორივეს ერთიანობა და ჭეშმარიტება, თვისობრივი რაოდენობა — ანუ *ზომა*. ამასთან აქ შეიძლება შევნიშნოთ, რომ როდესაც, საგნობრივი სამყაროს განხილვისას, რაოდენობრივ განსაზღვრებებთან გვაქვს საქმე, სინამდვილეში ყოველთვის თვალწინ გვიდგას ზომა, როგორც ამგვარი საქმიანობის მიზანი; ამას მოწმობს აგრეთვე ჩვენი ენაც, რომელიც რაოდენობრივ განსაზღვრებათა და ურთიერთობათა გამოკვლევას *გაზომვას* უწოდებს. მაგალითად, ზომავენ რხევითს მოძრაობაში მოყვანილი სხვადასხვა სიმების სიგრძეს, რხევით წარმოშობილ ბგერათა ამ სიგრძითი სხვაობის შესაფერი თვისობრივი განსხვავების თვალსაზრისით. სწორედ ასევე ქიმიაშიც ერთმანეთთან შეერთებულ ნივთიერებათა რაოდენობას ვიკვლევთ იმისათვის, რომ გავიგოთ ამგვარ ნაერთთა გამაპირობებელი ზომები, ე. ი. ის რაოდენობანი, რომლებიც გარკვეულ თვისობრიობებს საფუძვლად უდევს. ასევე სტატისტიკაშიც ის რიცხვები, რომლებთანაც მას საქმე აქვს, საინტერესოა მხოლოდ ამ რიცხვებით პირობადებული თვისობრივი შედეგების გამო. რიცხვთა, როგორც ასეთთა, შიშველი კვლევა-ძიება, აქ მოცემული სახელმძღვანელო თვალსაზრისის გარეშე, სამართლიანად ითვლება ფუჭი ცნობისმოყვარეობის საგნად, რაც ვერ დააკმაყოფილებს ვერც თეორიულ და ვერც პრაქტიკულ ინტერესს.

---

1 მე-2 გამოცემის ტექსტი: ... და ამიტომ თვით მათი ფარდობა, როგორც გულგრილი, განსაზღვრული რაოდენობაა (ფარდობის, მაჩვენებელი); თვისობრივი და რაოდენობრივი განსაზღვრება ჯერ კიდევ გარეგანია.

## C.

### ზ ო მ ა

§ 107.

ზომა არის თვისობრივი ოდენობა, უწინარეს ყოვლისა, როგორც უ შ უ ა ლ ო, ისეთი ოდენობა, რომელთანაც დაკავშირებულია რაიმე მუნარსი ან რაიმე თვისობრიობა.

დ ა ნ ა რ თ ი. ზომა, როგორც თვისობრიობისა და რაოდენობის ერთიანობა, მაშასადამე, ამავე დროს დასრულებული არსია. როდესაც არსზე ვლაპარაკობთ, იგი თავდაპირველად სრულიად აბსტრაქტული და განსაზღვრებას მოკლებული ჩანს, მაგრამ არსებითად არსი თვითგანსაზღვრაში მდგომარეობს და არსი თავის დასრულებულ განსაზღვრულობას ზომაში აღწევს. ისიც შეიძლება, რომ ზომა განხილულ იქნეს როგორც აბსოლუტის განსაზღვრება, და ამის თანახმად ითქვა, რომ ღმერთია ყოველი ნივთის საზომიო. სწორედ ეს შეხედულება წარმოადგენს იმ ზოგიერთი ძველი ებრაული ჰიმნის ძირითად ტონს, რომლებშიც ღვთის დიდება არსებითად იმით გამოიხატება, რომ გამოცხადებულია: სწორედ ი გ ი ა, რომელმაც საზღვარი დაუდო ყველაფერს, ზღვასა და ხმელეთს, მდინარეებსა და მთებს, აგრეთვე მცენარეთა და ცხოველთა სხვადასხვა სახეებს. ძველ ბერძენთა რელიგიურ შეგნებაში ზომის ღვთაებრიობა, ზნეობრივთან უახლოეს მიმართებაში, წარმოდგენილია ნ ე მ ე ზ ი დ ა ს სახით. შემდეგ, ამ წარმოდგენაში საერთოდ ის აზრია მოცემული, რომ ყოველივე ადამიანურს — სიმდიდრეს, პატივს, ძლიერებას და ასევე სიხარულს, მწუხარებას და ა. შ. აქვს თავისი განსაზღვრული ზომა; ამ ზომის გადაჭარბებას წარხდომა და დაღუპვა მოსდევს. — რაც შეეხება ახლა საგნობრივ ქვეყანაში, აქაც ვხვდებით ზომას, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებაში ვნახულობთ ისეთ არსებობათ, რომელთა არსებითი შინაარსი ჰქმნის ზომას. ასეა სახელდობრ მზის სისტემის შემთხვევაში, რომელიც ჩვენ საერთოდ უნდა განვიხილოთ როგორც თავისუფალი ზომის სამეფო. შემდეგ თუ გადავალთ არაორგანული ბუნების განხილვაზე, აქ ზომა თითქოს უკანა რიგში დგება იმდენად, რამდენადაც მრავალ შემთხვევაში თვისობრივი და რაოდენობრივი განსაზღვრებები აქ ერთმანეთის მიმართ გულგრილად მჟღავნდებიან. ასე მაგალითად, კლდის ან მდინარის თვისობრიობა დაკავშირებული არაა განსაზღვრულ სიდიდესთან. მაგრამ თუ



უფრო ახლოს განვიხილავთ, აღმოვაჩენთ, რომ ისეთი საგნები, როგორიცაა ზემოთ დასახელებული საგნები, მთლად არ არიან ზომას მოკლებული, რადგან წყალი მდინარეში და კლდის ცალკეული შემადგენელი ნაწილები ქიმიური გამოკვლევის დროს, თავის მხრივ, აღმოჩნდებიან თვისობრიობანი, რომლებიც პირობადებული არიან ნივთიერებათა რაოდენობრივი შეფარდებით, და რომელთაც წყალი და კლდე შეიცავს. უფრო შესამჩნევია უშუალო მჭვრეტელობისათვის ზომა ორგანულ ბუნებაში. მცენარეთა და ცხოველთა სხვადასხვა გვარეობებს, როგორც მთლიანად, ისე ცალკეულ ნაწილებში, გააჩნიათ გარკვეული ზომა, ამასთან უნდა შევნიშნოთ კიდევ ის გარემოება, რომ ის არასრულყოფილი ორგანული წარმონაქმნები, რომლებიც არაორგანულ ბუნებასთან ახლოს დგანან, მათზე მაღლა მდგომი ორგანული არსებებისაგან ნაწილობრივ თავიანთი ზომის მეტი გაურკვევლობით განსხვავდებიან. ასე, მაგალითად, გაქვავებულთა შორის ჩვენ ვნახულობთ ეგრეთწოდებულ ამონის რქებს, რომელთა დანახვა მხოლოდ მიკროსკოპით შეიძლება, მაგრამ არიან ისეთებიც, რომლებიც ურმის თვლის ოდენებია. ზომის ასეთივე გაურკვევლობა მჟღავნდება აგრეთვე ზოგიერთ მცენარეშიც, რომლებიც ორგანული განვითარების დაბალ საფეხურზე დგანან, როგორც, მაგალითად, ამას ადგილი აქვს გვიმრებში.

§ 108.

რამდენადაც ზომაში თვისობრიობა და რაოდენობა მხოლოდ უ შ უ ა ლ ო ერთიანობაში იმყოფება, ამდენად მათი განსხვავებაც აგრეთვე უშუალო სახით გამოდის მათში. ამდენად სპეციფიკური გარკვეული რაოდენობა ნაწილობრივ არის უბრალო განსაზღვრული რაოდენობა, და მუნარსს უნარი აქვს გაიზარდოს და შემცირდეს, ისე რომ ამით არ მოიხსნას, არ დაირღვეს ზომა, რომელიც ამდენად წ ე ს ს წარმოადგენს, ნაწილობრივ კი გარკვეული რაოდენობის ცვლილება არის აგრეთვე თვისობრიობის ცვლილებაც.

დ ა ნ ა რ თ ი. ზომაში არსებული იგივეობა თვისობრიობისა და რაოდენობისა ჯერჯერობით მხოლოდ თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ არის, მაგრამ ჯერ კიდევ არაა დ ა დ გ ე ნ ი ლ ი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ ორი განსაზღვრებიდან, რომელთა ერთიანობა ზომას წარმოადგენს, თვითეული მჟღავნდება აგრეთვე თავისთვისაც, ასე რომ, ერთი მხრივ, მუნარსის რაოდენობრივი განსაზღვრებები შეიძლება შეიცვალოს ისე, რომ მისმა თვისობრიობამ ამის გამო არავითარი ზეგავ-

ლენა არ განიცადოს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ გულგრილ გადიდებას და შემცირებას თავისი საზღვარი აქვს, რომლის გადალახვა თვისობრიობასაც შეცვლის. ასე, მაგალითად, წყლის ტემპერატურის ხარისხი პირველად გავლენას არ ახდენს მის წვეთობრივ-თხიერ მდგომარეობაზე; მაგრამ შემდეგ წვეთობრივ-თხიერი წყლის ტემპერატურის გადიდების ან შემცირებისას დგება ისეთი წერტილი, როდესაც გადაბმის ეს მდგომარეობა თვისობრივად იცვლება და წყალი ერთი მხრივ ორთქლად იქცევა, ხოლო მეორე მხრივ ყინულად. როდესაც რაოდენობრივი ცვლილება ხდება, ეს თავდაპირველად რაღაც უბრალო ბუნებრივი რამ გვგონია, მაგრამ ამ ცვლილების უკან იმალება კიდევ სხვა რამ და რაოდენობრივის ეს მოჩვენებითი უბრალო ბუნებრივი ცვლილება ერთგვარ ცბიერებას წარმოადგენს, რომლის საშუალებით ვიჭერთ თვისობრივს. აქ მოცემული ზომის ანტინომიის ნათელქმნა უკვე ძველმა ბერძნებმა სცადეს სხვადასხვა ფორმით. ასე, მაგალითად, ისინი აყენებდნენ საკითხს, ხორბლის *ერთი* მარცვლის მიმატება შექმნის თუ არა ხვავს, ანდა მეორე საკითხი, *ერთი* ძუის გამოძრობა ცხენის კუდიდან გააშიშვლებს თუ არა მას? თუ რაოდენობის ბუნების, როგორც არსის გულგრილი და გარეგანი განსაზღვრულობის, თვალსაზრისით თავდაპირველად მიდრეკილება აქვთ, უარყოფითად უპასუხონ ამ კითხვებს, ამის შემდეგ მალე იმასაც უნდა დაეთანხმონ, რომ ამ გულგრილ გადიდებასა და შემცირებასაც აგრეთვე თავისი საზღვარი აქვს, და რომ აქაც საბოლოოდ მიაღწევენ იმ წერტილს, სადაც ხორბლის მხოლოდ *თითო* მარცვლის შემდგომი მიმატებით წარმოიქმნება ხვავი, ხოლო კუდიდან მუდამ მხოლოდ *თითო* ძუის გამოძრობით ცხენის კუდი გატიტვლდება. ამ მაგალითებისამებრ ასეთივეა საქმის ვითარება მოთხრობაში ერთი გლეხის შესახებ, რომელიც თავის მხნედ მიმავალი სახედრის ტვირთს ერთი ლოტით ზრდიდა მანამდე, სანამ ბოლოს აუტანელი ტვირთის გამო სახედარი არ დაწვა. ძალიან უსამართლონი ვიქნებოდით, თუ ამგვარ საკითხებს მხოლოდ უქმ სკოლურ ყბედობად გამოვაცხადებდით, რადგან აქ მართლაც საქმე გვაქვს ისეთ აზრთან, რომლის ცოდნა პრაქტიკული, უფრო კი ზნეობრივი თვალსაზრისით, ძალიან მნიშვნელოვანია, ასე, მაგალითად, იმ ხარჯების მხრივ, რომელთაც ჩვენ ვეწევით, თავდაპირველად არსებობს გარკვეული გასაქანი, რომლის ფარგლებში მნიშვნელობა არა აქვს, ცოტა მეტს ვხარჯავთ, თუ ნაკლებს. მაგრამ თუ თვითეული ადამიანისათვის ინდივიდუალური გარემოებებით განსაზღვრული ზომის ამა თუ იმ მხარეს გადავლახავთ, მაშინვე თავს იჩენს ზომის



თვისობრივი ბუნება (იმავე წესით, როგორც წყლის სხვადასხვა ტემპერატურის ამას წინათ აღნიშნული მაგალითის დროს) და ის, რაც ახლახან ჯერ კიდევ მეურნეობის კარგ წარმოებად უნდა მიგვეჩნია, სიძუნწედ ან ფლანგვად იქცევა. ეს თავის გამოყენებას პოლიტიკაშიც ჰპოვებს, სახელდობრ, ამა თუ იმ სახელმწიფოს წყობილება იმდენადვე არაა დამოკიდებული, რამდენადაც დამოკიდებულია თავისი ტერიტორიის სიდიდეზე, თავისი მოსახლეობის რიცხვსა და სხვა ამგვარ რაოდენობრივ განსაზღვრებებზე. თუ, მაგალითად, განვიხილავთ სახელმწიფოს ათასი კვადრატული მილის ტერიტორიით და ოთხი მილიონი მცხოვრები მოსახლეობით, თავდაპირველად დაუფიქრებლადაც უნდა დავეთანხმოთ, რომ რამდენიმე კვადრატული მილი ტერიტორიით ან რამდენიმე ათასი მცხოვრებით გადიდება ან შემცირება ვერავითარ არსებით გავლენას ვერ მოახდენს ამგვარი სახელმწიფოს წყობილებაზე. მაგრამ ამავე დროს ვერ უარვყოფთ ვერც იმას, რომ სახელმწიფოს განუწყვეტელი ზრდის ან შემცირებისას ბოლოს ისეთი წერტილი დადგება, როდესაც, ყველა სხვა გარემოებების მიუხედავად, მხოლოდ ამ რაოდენობრივი ცვლილების გამო, სახელმწიფო წყობილება თვისობრივად უკვე აღარ შეიძლება უცვლელი დარჩეს. შვეიცარიის რომელიმე პატარა კანტონის წყობილება არ გამოდგება დიდი იმპერიისათვის, ასევე შეუფერებელი იყო რომის რესპუბლიკის წყობილება, როდესაც იგი გადაიტანეს გერმანიის პატარა საიმპერიო ქალაქებზე.

## § 109.

*უზომობა* უწინარეს ყოვლისა არის რომელიმე ზომის ამგვარი გასვლა თავისი თვისობრივი განსაზღვრულობის ფარგლებიდან თავისი რაოდენობრივი ბუნების წყალობით. მაგრამ რადგანაც ეს მეორე რაოდენობრივი შეფარდება, რომელიც პირველთან შედარებით უზომოა, ასევე მაინც თვისობრივია, ამიტომ უზომობაც აგრეთვე ზომაა. ეს ორი გადასვლა თვისობრიობიდან გარკვეულ რაოდენობაში და ამ უკანასკნელიდან ისევ თვისობრიობაში, შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც *უსასრულო პროგრესი*, — როგორც ზომის თვითმოხსნა (თვითუარყოფა) და თვითაღდგენა უზომობაში.

*დანართი.* რაოდენობას, როგორც დავინახეთ, აქვს არა მარტო ცვლილების, ე. ი. გადიდებისა და შემცირების *უნარი*, არამედ იგი საერთოდ, როგორც ასეთი, წარმოადგენს თავისი თა-

ვის ფარგლებიდან გასვლას. ამ თავის ბუნებას რაოდენობა ზომაშიც ინარჩუნებს. მაგრამ რადგან ზომაში არსებული რაოდენობა გარკვეულ საზღვარს გადალახავს, ამიტომ ამის გამო იხსნება აგრეთვე მისი შესაფერისი თვისობრიობაც. მაგრამ ამით საერთოდ თვისობრიობა კი არ უარიყოფა, არამედ მხოლოდ ეს გარკვეული თვისობრიობა, რომლის ადგილსაც მაშინვე სხვა თვისობრიობა დაიჭერს. ზომის ეს პროცესი, რომელიც რიგრიგობით ხან მხოლოდ რაოდენობის ცვლილება აღმოჩნდება, ხან კი რაოდენობის გადასვლა თვისობრიობაში, შეიძლება თვალსაჩინო გავხადოთ, თუ წარმოვიდგენთ მას *კვანძთა ხაზის* სახით. ამგვარ *კვანძთა ხაზს* ჩვენ ვნახულობთ უპირველეს ყოვლისა ბუნებაში სხვადასხვა ფორმით. ჩვენ უკვე ადრე ვახსენეთ წყლის თვისობრივად სხვადასხვა აგრეგატული მდგომარეობანი, რომლებიც პირობადებულია გადიდებით ან შემცირებით. ასეთივეა საქმის ვითარება ლითონთა დაჟანგვის სხვადასხვა საფეხურების დროს. აგრეთვე ბგერათა განსხვავებაც შეიძლება მოვიყვანოთ როგორც ზომის პროცესში მომხდარი, თავდაპირველად მხოლოდ რაოდენობრივი ცვლილების თვისობრივ ცვლილებაში გადასვლის მაგალითი.

## § 110.

რაც აქ ხდება, ნამდვილად ისაა, რომ *უშუალობა*, რომელიც ჯერ კიდევ გააჩნია ზომას, როგორც ასეთს, მოიხსნება. თვით თვისობრიობა და რაოდენობა ზომაში თავიდან *უშუალონი* არიან, და ზომა მხოლოდ მათი *ფარდობითი იგივეობაა*. აღმოჩნდება, რომ თუმცა ზომა უზომოში მოიხსნება, ჩაიძირება, მაგრამ ზომა ასევე მაინც მხოლოდ *თავის თავთან* მიდის ამ უზომოში, რომელიც თუმცა მისი უარყოფაა, მაგრამ ამასთანავე თვითონ რაოდენობისა და თვისობრიობის ერთიანობაა.

## § 111.

უსასრულოს, ჰყოფას როგორც უარყოფის უარყოფას, ახლა თავის მხარეებად აქვს თვისობრიობა და რაოდენობა, ნაცვლად აბსტრაქტული მხარეებისა: არსისა და არარასი, რაიმესი და სხვისი და ა. შ. ეს თვისობრიობა და რაოდენობა α) ჯერ ერთმანეთში *გადავიდნენ*: ჯერ თვისობრიობა გადავიდა რაოდენობაში (§98),



შემდეგ რაოდენობა გადავიდა თვისობრიობაში (§105) და ამ გადასვლამ გამოამჟღავნა, რომ ორივე *უარყოფაა*. β) მაგრამ მათს ერთიანობაში (ზომაში) ისინი ჯერ ერთმანეთისაგან განსხვავებული არიან და ერთი მხოლოდ მეორის *საშუალებით* არსებობს; და γ) მას შემდეგ, რაც აღმოჩნდა, რომ ამ ერთიანობის უშუალობა თავის თავს მოხსნის, ეს ერთიანობა ახლა *დადგენილია* იმით, რომ იგი არის *თავისთავად*, როგორც მარტივი მიმართება თავის თავთან, რომელიც თავის თავში შეიცავს არსს საზოგადოდ და მის ფორმებს მოხსნილი სახით. — არსი ანუ უშუალობა, რომელიც თავისი თავის უარყოფით აშუალებს *თავის თავს* და თავის თავთან მიმართებაშია, მაშასადამე, ასევე გაშუალებაც, რომელიც თავის თავთან მიმართებისათვის, უშუალობისათვის მოხსნის თავის თავს, — არის *არსება*.

*დანართი*. ზომის პროცესი არის უსასრულო პროგრესის არა მარტო ცუდი უსასრულობა, თვისობრიობის რაოდენობაში და რაოდენობის თვისობრიობაში მუდმივი გარდაქმნის ფორმით, არამედ იგი ამავე დროს არის თავის სხვაში თავის თავთან დამთხვევის, ჭეშმარიტი უსასრულობა. თვისობრიობა და რაოდენობა თავდაპირველად უპირისპირდებიან ერთმანეთს ზომაში როგორც რაღაცა და სხვა. მაგრამ თვისობრიობა *თავისთავად* რაოდენობაა, და ასევე, პირიქით, რაოდენობა თავისთავად თვისობრიობაა. რადგან ორივე, ამრიგად, ზომის პროცესში ერთმანეთში გადადის, თვითეული ამ ორ განსაზღვრათაგანი გადადის მხოლოდ იმაში, რასაც იგი უკვე *თავისთავად* წარმოადგენს, და მივიღებთ ახლა თავის განსაზღვრებებში უარყოფილ, საერთოდ მოხსნილ არსს, რომელიც არის *არსება*. ზომაში უკვე იყო *თავისთავად* არსება და მისი პროცესი მხოლოდ იმით გამოიხატება, რომ იგი დაადგენს თავის თავს იმად, რაც არის ის თავისთავად. — ჩვეულებრივ ცნობიერებას ნივთები ესმის როგორც არსებული და განიხილავს მათ თვისობრიობის, რაოდენობისა და ზომის მიხედვით. მაგრამ შემდეგ ეს უშუალო განსაზღვრებანი აღმოჩნდებიან არა მყარი, უძრავი, არამედ ერთმანეთში გარდამავალი, და არსება მათი დიალექტიკის შედეგია. არსებაში გადასვლა კი აღარაა, არამედ მხოლოდ მიმართება. მიმართების ფორმა არსში მხოლოდ ჩვენი რეფლექსიაა; არსებაში, პირიქით, მიმართება მისი საკუთარი განსაზღვრებაა. თუ (არსის სფეროში) რაღაც იქცევა სხვად, ამით რაღაც გაქრა. ასე როდია არსებაში; აქ ჩვენ არა გვაქვს ჭეშმარიტად სხვა, არამედ გვაქვს მხოლოდ განსხვავება, როგორც ერთის მიმართება მეორესთან, სხვას-

თან. მაშასადამე, არსების გადასვლა ამავე დროს არაა გადასვლა, რადგან, განსხვავებულში განსხვავებულის გადასვლის დროს განსხვავებული კი არ ქრება, არამედ განსხვავებულნი რჩებიან თავიანთ მიმართებაში. თუ, მაგალითად, ვამბობთ, *არსი* და *არარა*, მაშინ არსი არის თავისთვის და არარაც ასევე არის თავისთვის. სულ სხვაგვარადაა *დადებითისა* და *უარყოფითის* მიმართ. მართალია, ამ უკანასკნელებს აქვთ არსისა და არარას განსაზღვრება, მაგრამ თავისთვის აღებულ დადებითს აზრი არა აქვს და იგი უთუოდ ეფარდება უარყოფითს. ასეთივეა საქმის ვითარება უარყოფითის მიმართ. არსის სფეროში მიმართება არის მხოლოდ თავისთავად; არსებაში, პირიქით, იგი დადგენილია. მაშასადამე, ესაა საერთოდ არსისა და არსების ფორმების განსხვავება. არსში ყველაფერი *უშუალოა*, არსებაში, პირიქით, ყველაფერი შეფარდებითია.

---

## ლოგიკის მეორე განყოფილება

## მოძღვრება არსების შესახებ

§ 112.

არსება არის ცნება როგორც *დადგენილი* ცნება; განსაზღვრებანი არსებაში მხოლოდ *შეფარდებითია* და ჯერ კიდევ არ არიან მთლიანად თავის თავში რეფლექტირებულნი; ამიტომაც ცნება აქ ჯერ კიდევ არ არის ცნება *თავისთვის* (Fürsich). არსება, როგორც არსი გამაშუალებელი თავისი თავისა თავისივე უარყოფითობით, არის თავის თავთან მიმართება, ოღონდ ამასთანავე არის მიმართება სხვასთან; მაგრამ ეს სხვა უშუალოდ არის არა როგორც რაღაც არსებული, არამედ როგორც *დადგენილი* და *გაშუალებული*. — არსი არ გამქრალა არსებაში, არამედ არსება, როგორც მარტივი მიმართება თავის თავთან, არის არსი; მაგრამ სხვისთვის არსი, ცალმხრივ განსაზღვრული როგორც *გაშუალებული*, მხოლოდ უარყოფითი არსის, *მოჩვენების* (ანუ *არეკლილი, ასახული არსის*, zu einem Scheine) დონემდეა *ჩამოქვეითებული*. — ამრიგად, არსება არის არსი, როგორც ანარეკლი, მოჩვენება [ჩენა] (Scheinen) თავისი თავის შიგნით.

*შენიშვნა*. აბსოლუტური არის *არსება*. ეს განსაზღვრება იმდენად არის იგივე, რაც განსაზღვრება იმისა, რომ ის არის *არსი*, რამდენადაც არსიც აგრეთვე არის მარტივი მიმართება თავის თავთან; მაგრამ ამავე დროს იგი უფრო მაღალია (ანუ უფრო ღრმაა), იმიტომ რომ არსება არის *თავის თავში* ჩაძირული არსი, ე. ი. არსების მარტივი მიმართება თავის თავთან არის ეს თავის თავთან მიმართება, დადგენილი როგორც უარყოფითის უარყოფა, როგორც თავისი თავის გაშუალება თავის თავში თავისივე თავით.

მაგრამ, როდესაც აბსოლუტურს განსაზღვრავენ როგორც *არსებას*, უარყოფითობა ხშირად აღებულია მხოლოდ ყოველგვარ განსაზღვრულ პრედიკატთაგან *განყენების* (*აბსტრაქციის*) აზრით. ეს უარყოფითი მოქმედება, განყენება, აბსტრაჰირება, არსების სფეროსათვის მაშინ გარეგანი აღმოჩნდება, და, ამრიგად, თვით არსება წარმოადგენს მხოლოდ რაღაც შედეგს *უამთავისწანამძღვროდ*, აღმოჩნდება აბსტრაქციის caput mortuum. მაგრამ რადგან ეს უარყოფითობა არსისათვის გარეგანი კი არაა, არამედ მისი საკუთარი დიალექტიკაა, მაშინ მისი ჭეშმარიტება, არსება, იქნება არსი, *თავისთავში* წასული ან *თავისთავში* არსებული არსი; არსების განსხვავებას უშუალო არსისაგან შეადგენს ის *რეფლექსია*, მისი მოჩვენება თავის თავში, და ეს რეფლექსია არის თვითონ არსების თავისებური განსაზღვრება.

*დანართი.* როდესაც არსებაზე ვლაპარაკობთ, მისგან განვასხვავებთ არსს, როგორც უშუალოს და ამ უკანასკნელს განვიხილავთ არსების მიმართ, როგორც მხოლოდ მოჩვენებას [ჩენას]. მაგრამ ეს მოჩვენება [ჩენა] სრულიადაც არ არის უბრალოდ არარა, არამედ იგი არის არსი როგორც შებრუნებული და მოხსნილი არსი. არსების თვალსაზრისი საერთოდ რეფლექსიის თვალსაზრისია. გამოთქმა „რეფლექსიას“ უპირველეს ყოვლისა სინათლეზე ხმარობენ, რამდენადაც ეს უკანასკნელი თავისი სწორხაზობრივი წინსვლითი მოძრაობისას სარკისებურ ზედაპირს ხვდება და მისგან აირეკლება. ამრიგად, აქ ჩვენს წინაშეა ერთგვარი გაორებული რამ: ჯერ-ერთი, რაღაც უშუალო, რაღაც არსებული, მეორედ კი, იგივე როგორც გაშუალებული ანუ დადგენილი. მაგრამ იგივე ხდება იმ შემთხვევაში, როდესაც ჩვენ რაიმე საგანზე რეფლექსიას მივმართავთ ანუ (როგორც ჩვეულებრივად ამბობენ ხოლმე) მასზე *ვფიქრობთ*, რამდენადაც სწორედ აქ საგანს არ ვაღიარებთ მის უშუალობაში, არამედ გვინდა რომ შევიცნოთ იგი როგორც გაშუალებული. ფილოსოფიის ამოცანას ანუ მიზანს ჩვეულებრივ იმაში ხედავენ, რომ მან უნდა შეიცნოს ნივთთა არსება, რაც მათი გაგებით იმას გულისხმობს, რომ ფილოსოფიამ ნივთები არ უნდა დატოვოს მათს უშუალობაში, არამედ უნდა დაამტკიცოს, რომ ისინი სხვა რაიმეთი არიან გაშუალებული ან დაფუძნებული. ნივთთა უშუალო არსი აქ წარმოდგენილია როგორც გარსი, ქერქი ან ფარდა, რომლის უკან არსება იფარება. შემდეგ, როდესაც ამბობენ: „ყველა ნივთს აქვს არსება“, ამით ისაა გამოთქმული, რომ ისინი *ჭეშმარი-*



*ტად* ის არ არიან, რასაც ისინი უშუალოდ წარმოადგენენ; ერთი თვისობრიობიდან მეორეში უბრალო ხეტიალით და თვისობრივიდან რაოდენობრივში გადასვლით და პირიქით ჯერ კიდევ არ თავდება საქმე, არამედ ნივთებში არის ისეთი რამ, რაც რჩება და ის არის უპირველეს ყოვლისა არსება. რაც შეეხება ახლა არსების კატეგორიის სხვა მნიშვნელობას და ხმარებას, აქ შეიძლება, უპირველეს ყოვლისა, გავიხსენოთ, რომ როდესაც გერმანულ ენაში დამხმარე ზმნას sein-ს [ყოფნას, არსებობას] ვხმარობთ, — ნამყოსთვის, წარსულისათვის ვსარგებლობთ გამოთქმით Wesen [არსება] და ნამყო, წარსულ ყოფნას, აღვნიშნავთ სიტყვით gewesen [ნამყოფი, ნაარსები]. ამ არასწორ სიტყვათა ხმარებას საფუძვლად უდევს სწორი შეხედულება არსის [ყოფნის] და არსების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, რამდენადაც არსება მართლაც შეიძლება განვიხილოთ როგორც ნამყო, წარსული ყოფნა, წარსული არსი, ამასთან უნდა შევნიშნოთ მხოლოდ, რომ ის, რაც წარსულია, აღარ შეიძლება უარყოფილ იქნეს აბსტრაქტულად, არამედ მხოლოდ მოიხსნება და, მაშასადამე, იმავე დროს ინახება. მაგალითად, როდესაც ვამბობთ: „კეისარი ნამყოფია (ist gewesen) გალეთშიო“, ამით უარიყოფა მხოლოდ იმის უშუალობა, რაც აქ კეისრის შესახებ გამოითქმება და არ უარიყოფა საერთოდ ის, რომ კეისარი გალეთში იმყოფებოდა, რადგან ეს უკანასკნელი ხომ სწორედ ის არის, რასაც ამ გამოთქმის შინაარსი შეადგენს; მაგრამ ეს შინაარსი აქ მოხსნილად არის წარმოდგენილი. როდესაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში ლაპარაკია არსებაზე (Wesen), ხშირად გულისხმობენ მხოლოდ ერთგვარ გაერთიანებას, კრებადობას ანუ ერთობლიობას და ამის შესაბამისად ლაპარაკობენ, მაგალითად, „Zeitungswesen“ (პრესა), „Pcstwesen“ (ფოსტა), „Steuerwesen“ (გადასახადები) და ა. შ.; ამ გამოთქმებში ვგულისხმობთ მხოლოდ იმას, რომ ეს ნივთები, ეს საგნები აღებული უნდა იქნეს არა ცალკეულად მათს უშუალობაში, არამედ კომპლექსურად, როგორც კომპლექსი და შემდეგ ისიც აგრეთვე მათს სხვადასხვა მიმართებაში. ის, რაც ასეთ სიტყვახმარებაშია მოცემული, ბევრით არ განსხვავდება იმისაგან, რასაც ლოგიკაში ვგულისხმობთ სიტყვა არსებაში (Wesen). შემდეგ ლაპარაკობენ აგრეთვე *სასრულ* არსებებზე და ადამიანს სასრულ არსებას უწოდებენ. მაგრამ როდესაც ლაპარაკია არსებაზე, ეს საკუთრივ იმას ნიშნავს, რომ სასრულობის ფარგლებს უკვე გავცდით და ამდენად ეს აღნიშვნა ადამიანის მიმართ ზუსტი არაა. შემდეგ, თუ ამბობენ, რომ „არსებობს უმაღლესი არსება“ და ღმერთი სწორედ ამით უნდა აღინიშნოსო, მაშინ

აქ ორი რამ უნდა შევნიშნოთ. ჯერ-ერთი, გამოთქმა „არსებობს" ისეთი გამოთქმაა, რომელიც სასრულზე მიუთითებს და ამრიგად ვამბობთ, მაგალითად: „არსებობს ამდენი და ამდენი ცთომილი", ან „არსებობს ასეთი და ასეთი თვისებების მცენარეები და არის სხვა თვისებების მცენარეებიც". ამრიგად, ის, რაც ასე „*არის*", იგი ისეთი რამაა, რომლის *გარეშე* და რომლის *გვერდით* სხვა რამეც არის. მაგრამ ღმერთი, როგორც მთლიანად უსასრულო, ისეთი რამ არაა, რაც მხოლოდ არის და რომლის გარეშე და რომლის გვერდით სხვა არსებანიც არიან. ის, რაც ღმერთის გარეშე არის, მას ღმერთისაგან გათიშულს არავითარი არსებითობა არ გააჩნია. პირიქით, ის თავის იზოლირებულობაში ისეთი რამ არის, რასაც თავის თავში არა აქვს არც დასაყრდენი და არც არსება, და უბრალო მოჩვენებად უნდა იქნეს მიჩნეული. მაგრამ, მეორეც, ეს იმას ნიშნავს, რომ არასაკმარისია მარტო იმის თქმა, რომ ღმერთი უმაღლესი არსებაა. რადგან აქ გამოყენებული რაოდენობის კატეგორია ფაქტიურად თავის ადგილს სასრულის სამეფოში ჰპოვებს. ასე, ჩვენ ვლაპარაკობთ, მაგალითად, რომ „დედამიწის ზურგზე ეს ყველაზე მაღალი მთაა" და ამით წარმოდგენილი გვაქვს, რომ ამ უმაღლესი მთის გარდა არის კიდევ სხვა მაღალი მთებიც. ასეთივეა საქმის ვითარება, როდესაც ვინმეზე ვამბობთ, რომ იგი ყველაზე მდიდარია ან ყველაზე განსწავლული კაცია თავის ქვეყანაში. მაგრამ ღმერთი არა მარტო ერთი და ყველაზე უმაღლესი არსებაა სხვა არსებათა შორის, არამედ იგი არის ერთადერთი არსება, ამასთანავე უნდა შევნიშნოთ, რომ თუმცა ღმერთის ასეთი გაგება რელიგიური ცნობიერების განვითარებაში მნიშვნელოვან და აუცილებელ საფეხურს წარმოადგენს, მაგრამ ის მაინც ვერავითარ შემთხვევაში ვერ ამოსწურავს ქრისტიანული წარმოდგენის სიღრმეს ღმერთზე. თუ ღმერთს განვიხილავთ როგორც მხოლოდ არსებას, მაშინ ჩვენ იმაზე შევჩერდებით, რომ იგი გვეცოდინება მარტო როგორც საყოველთაო, ძალა, რომელსაც ვერაფერი წინ ვერ აღუდგება, ანდა, თუ სხვაგვარად ვიტყვით, როგორც (უზენაესი) *უფალი*, *მბრძანებელი*. თუმცა შიში უფლისა, სიბრძნის დასაწყისია, მაგრამ მხოლოდ დასაწყისი. ჯერ იუდეველთა, შემდეგ კი მაჰმადიანთა რელიგიას ღმერთი ესმის როგორც უფალი, და არსებითად როგორც მხოლოდ უფალი, მბრძანებელი. ამ რელიგიების ნაკლი საერთოდ ის არის, რომ აქ სასრული თავის ჯეროვან უფლებას ვერ აღწევს, რომელი სასრულის (იქნება ეს ბუნების საგნების თუ გონის სასრული გამოვლენის) დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მტკიცედ



შენარჩუნება წარმართული (და, მაშასადამე, ამავე დროს პოლითეისტური) რელიგიების დამახასიათებელ თავისებურებას შეადგენს. — მაგრამ ხშირად ისიც ხდებოდა, რომ ამტკიცებდნენ, ღმერთი როგორც უმაღლესი არსება შეუძლებელია შევიცნოთო; ეს საერთოდ თანამედროვე განმანათლებლობის, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, აბსტრაქტული განსჯის თვალსაზრისია, რომელიც იმით კმაყოფილდება, რომ ამბობს: „il y a un être suprême" და ამას ჯერდება. როდესაც ასე ლაპარაკობენ და ღმერთს განიხილავენ როგორც მხოლოდ უმაღლეს *მიღმურ* არსებას, მაშინ მათ წინაშე ქვეყანა რჩება მის უშუალობაში როგორც მყარი, დადებითი რამ და ამასთან ავიწყდებათ, რომ *არსება* არის სწორედ ყოველგვარი უშუალოს შემატრიალებელი მოხსნა. ღმერთი როგორც აბსტრაქტული, *მიღმური* არსება, რომლის გარეშეა, მაშასადამე, განსხვავება და განსაზღვრულობა, ნამდვილად მხოლოდ უბრალო სახელწოდებაა, მხოლოდ უბრალო caput mortuum მააბსტრაჰირებელი განსჯისა. ღმერთის ჭეშმარიტი შემეცნება იმის ცოდნით იწყება, რომ ნივთებს მათს უშუალო ყოფიერებაში ჭეშმარიტება არ გააჩნიათ.

არა მარტო ღმერთის მიმართ, არამედ სხვა შემთხვევებშიც ხშირად ხდება, რომ არსების კატეგორიას აბსტრაქტულად იყენებენ და ნივთთა განხილვის დროს მათი არსების ფიქსაციას ისე ახდენენ, თითქოს იგი თავისი გამოვლენის გარკვეული შინაარსის მიმართ გულგრილი და თავისთვის არსებული რამ იყოს. ჩვეულებრივად სწორედ ასეც ლაპარაკობენ, რომ ადამიანებში საყურადღებოა მხოლოდ მათი არსება და არა მათი საქმენი და ქცევა-მოქმედებანიო. ეს მართალია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს იმას ნიშნავს, რომ ის, რასაც ადამიანი აკეთებს, განიხილება არა მის უშუალობაში, არამედ მხოლოდ ისე, როგორც იგი გაშუალებულია თავისი შინაგანით, როგორც თავისი შინაგანის გამოვლენა, მანიფესტაცია. მაგრამ ამასთანავე მხედველობიდან არ უნდა გავუშვათ ის გარემოება, რომ *არსება* და, შემდეგ, შინაგანი, მხოლოდ და მხოლოდ იმით ადასტურებს თავის თავს, რომ იგი მოვლენაში წარმოგვიდგება. პირიქით, ადამიანთა დამოწმებას იმის თაობაზე, რომ მათი არსება განსხვავდება მათ საქმეთა და ქცევა-მოქმედებათა შინაარსისაგან, საფუძვლად უდევს განზრახვა, თავიანთი შიშველი სუბიექტურობა დაადასტურონ და თავი აარიდონ იმას, რაც თავისთავად და თავისთვის ღირებულია.

§ 113.

არსებაში თავის თავთან მიმართება არის იგივეობის, თავის თავში რეფლექსიის ფორმა; ამ უკანასკნელმა აქ დაიკავა არსის უშუალობის ადგილი; ორივენი წარმოადგენენ თავის თავთან მიმართების ერთსა და იმავე აბსტრაქციებს.

შენიშვნა. აზრს მოკლებული გრძნობადობა, რომელიც ყოველ შეზღუდულსა და სასრულს არსებულად მიიჩნევს, გადადის განსჯის სიჯიუტეში, მოუდრეკელობაში, რომელსაც ეს შეზღუდული და სასრული დაჟინებით ესმის როგორც თავის თავთან იგივური, რომელიც არ ეწინააღმდეგება თავის თავს თავის თავში.

§ 114.

რადგანაც ეს იგივეობა გვევლინება როგორც არსისაგან წარმომდგარი, ამიტომ იგი ჯერ გამოდის როგორც მხოლოდ არსის განსაზღვრებების მქონე და მათ მიმართ როგორც გარეგანისადმი მიმართებაში მყოფი. თუ ეს უკანასკნელი აღებულია არსებისაგან განცალკევებულად, მაშინ მას ეწოდება არაარსებითი. მაგრამ არსება არის თავისთავში ყოფნა, იგი არსებითია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მას თავის თავში აქვს უარყოფითი, სხვასთან მიმართება, გაშუალება თვით მასში. ამიტომ მას თავის თავში აქვს არაარსებითი როგორც თავისი საკუთარი მოჩვენება. მაგრამ რადგანაც მოჩვენება ანუ გაშუალება შეიცავს განსხვავებულობას, და რადგანაც განსხვავებული (როგორც განსხვავებული იმ იგივეობისაგან, რომლისაგანაც ის წარმოსდგება და რომელშიც ის არ არის, ან არის როგორც მოჩვენება) თვით იღებს იგივეობის ფორმას, ამიტომ მას ამრიგად აქვს თავის თავთან შეფარდებული უშუალობის ანუ არსის ფორმა. ამის გამო არსების სფერო გადაიქცევა უშუალობისა და გაშუალების არასრულ შეერთებად. მასში ყველაფერი ისეა დადგენილი, რომ იგი თავის თავს ეფარდება და ამავე დროს თავის ფარგლებს გარეთ გაჰყავს, — მასში ყველაფერი დადგენილია, როგორც არსი ანარეკლისა ანუ რეფლექსიისა, არსი, რომელიც აისახება, ჩანს სხვაში და რომელშიც აისახება, ჩანს სხვა. — ამიტომ იგი არის აგრეთვე დადგენილი წინააღმდეგობის სფერო, რომელიც არსის სფეროში ჯერ კიდევ მხოლოდ თავის თავში რჩება.



შენიშვნა. რადგან ყოველივე ამაში სუბსტანციალური ერთი და იგივე ცნებაა, ამიტომ არსების განვითარებაში სწორედ იგივე განსაზღვრებები გვხვდება, რაც არსის განვითარებაში, მაგრამ რეფლექტირებული ფორმით. ამრიგად არსისა და არარას ნაცვლად ახლა გამოდის დადებითისა და უარყოფითის (დადგენილისა და შებრუნებულის ფორმები; პირველი, რომელსაც იგივეობის ხასიათი აქვს, შეესაბამება წინააღმდეგობის არმქონე არსს, მეორე კი განვითარებულია (თავის თავში აისახება, ჩანს) როგორც განსხვავება. შემდეგ, ქმნადობის მაგიერ, აქ გამოდის საფუძველი მუნარსისა, რომელიც საფუძვლიდან რეფლექტირებული, არის არსებობა, და ა. შ. — ლოგიკის ეს (უძნელესი) ნაწილი შეიცავს უმთავრესად მეტაფიზიკისა და მეცნიერებათა კატეგორიებს საზოგადოდ, როგორც მარეფლექტირებელი განსჯის ქმნილებებს, განსჯისა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს განსხვავებათა თავისთავადობას, დამოუკიდებლობას აღიარებს და ამასთანავე ცნობს აგრეთვე მათ ფარდობითობასაც; — მაგრამ ამ ორივეს ერთმანეთის გვერდით და ერთმანეთის შემდეგ აკავშირებს მხოლოდ სიტყვით „აგრეთვე“ და ამ ორ აზრს ვერ უყრის ერთად თავს, ვერ აერთიანებს ცნებად.

## A.

### არსება როგორც არსებობის საფუძველი

### a. წმინდა რეფლექსიური განსაზღვრებანი

#### α) იგივეობა

§115.

არსება აირეკლება, აისახება, ჩანს თავის თავში ან არის წმინდა რეფლექსია, ამრიგად, იგი არის მხოლოდ მიმართება თავის თავთან, მაგრამ არა როგორც უშუალო, არამედ როგორც რეფლექტირებული, — იგი არის იგივეობა თავის თავთან.

*შენიშვნა.* ეს იგივეობა ფორმალური ანუ განსჯითი *იგივეობაა*, რამდენადაც მას განიმტკიცებენ და განსხვავებისაგან *განაყენებენ*. ანდა *განყენება* უფრო ამ ფორმალური იგივეობის დადგინებაა, თავის თავში კონკრეტულის გადაქცევა სიმარტივის ამ ფორმად, — სულერთია, მოხდება ეს გარდაქმნა ისე, რომ კონკრეტულში არსებული მრავალსახოვანების ნაწილი მოცილებული იქნება (ეგრეთწოდებული *ანალიზირების* საშუალებით) და მხოლოდ მისი *ერთი* ნაწილი იქნება გამოყოფილი, თუ ისე, რომ მრავალსახოვანი განსაზღვრებანი მათი სხვადასხვაობის მოცილებით ერთ განსაზღვრებად *შეერთდებიან*.

როდესაც იგივეობა დაუკავშირდება აბსოლუტს, როგორც წინადადების სუბიექტს, მაშინ იგი ამბობს: *აბსოლუტი თავისთავის იგივურია*. — რაც უნდა ჭეშმარიტი იყოს ეს მსჯელობა, იგი მაინც ორაზროვანია, და გაუგებარი რჩება, ესმით თუ არა იგი ჭეშმარიტად სათანადო სახით; ამიტომ იგი ყოველ შემთხვევაში ამ თავისი გამოხატულებით სრული არ არის, რადგან გადაუწყვეტელი რჩება, აბსტრაქტული განსჯითი *იგივეობა* არის აქ ნაგულისხმევი, ე. ი. არსების სხვა განსაზღვრებებისადმი დაპირისპირებული იგივეობა, თუ იგივეობა როგორც თავის თავში *კონკრეტული*. მეორე მნიშვნელობით აღებული იგივეობა, როგორც ქვემოთ გამოჩნდება, ჯერ *საფუძველია*, ხოლო შემდეგ, უმაღლეს ჭეშმარიტებაში, *ცნებაა*. — ხშირად სიტყვა „*აბსოლუტური*" იმავე მნიშვნელობით იხმარება, რა მნიშვნელობითაც იხმარება სიტყვა „*აბსტრაქტული*"; ასე, მაგალითად, *აბსოლუტური* სივრცე, *აბსოლუტური* დრო სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა აბსტრაქტულ სივრცეს და აბსტრაქტულ დროს.

არსების განსაზღვრებანი, აღებულნი როგორც *არსებითი* განსაზღვრებანი, ხდებიან წინასწარ დადგენილი სუბიექტის პრედიკატები, მაგრამ რადგანაც ისინი არსებითია, ამიტომ ეს სუბიექტი არის „*ყველაფერი*". აქედან წარმომდგარი დებულებანი აღიარებულ იქნა *აზროვნების ზოგად კანონებად*. ამისდა მიხედვით *იგივეობის კანონი* ამბობს: *ყველაფერი თავისი თავის იგივურია*, A=A; უარყოფითი ფორმით იგი ამბობს: A-ს არ შეუძლია *ერთსა და იმავე დროს იყოს* A-ც *და არა* A-ც; ეს კანონი, იმის ნაცვლად რომ იყოს აზროვნების ჭეშმარიტი კანონი, სხვა არა არის რა, თუ არა *აბსტრაქტული განსჯის* კანონი. თვით *ფორმა* ამ *წინადადებისა* უკვე ეწინააღმდეგება თვით მას, რადგან წინადადება გვპირდება აგრეთვე განსხვავებას სუბიექტსა და პრედიკატს შორის, მაგრამ ამავე დროს არ იძლევა იმას, რასაც მისი ფორმა მოითხოვს. კერძოდ კი ეს კანონი ისპობა შემდეგი ეგრეთწოდებული აზროვნების კანონებით, რომლებიც ამ კანონის სრულიად საპირისპიროს აქცევენ კანონებად. — თუ ამტკიცებენ, რომ ეს კანონი მართალია ვერ დამტკიცდება, მაგრამ *ყოველი* ცნობიერება მისი მიხედვით მოქმედებს, და როგორც ცდა გვიჩვენებს, მაშინვე დაეთანხმება მას, როგორც კი მას გაიგონებსო, მაშინ ამ მოჩვენებითს სკოლურ ცდას უნდა დავუპირისპიროთ საყოველთაო ცდა, რომ ამ კანონის მიხედვით არც ერთი ცნობიერება არ აზროვნებს, არ ადგენს წარმოდგენებს და ა. შ., არ ლაპარაკობს მის მიხედვით, რომ არ არსებობს ისეთი რამ, რა სახისაც უნდა იყოს ის, რომელიც მის მიხედვით არსებობდეს. სამართლიანად ითვლება სულელურად ის გამოთქმები, რომლებიც ჭეშმარიტების ამ ნორმატულ (seinsollenden-ჯერარსის) კანონს მისდევენ (პლანეტა არის პლანეტა, მაგნეტიზმი არის მაგნეტიზმი, გონი არის გონი). ეს საყოველთაო ცდას წარმოადგენს და დიდი ხანია სახელი გაიტეხა როგორც ადამიანის საღი აზრის წინაშე, ისე გონების წინაშე იმ სკოლამ, სადაც მხოლოდ ამგვარ კანონებს აღიარებენ, თავის ლოგიკასთან ერთად, რომელიც სერიოზულად გადმოსცემს მათ.

*დანართი.* იგივეობა, უწინარეს ყოვლისა, არის იგივე, რაც ჩვენ ადრე განვიხილეთ როგორც არსი, მაგრამ ეს არის უშუალო განსაზღვრულობის მოხსნის გზით ქმნილი არსი, და, მაშასადამე, არსი როგორც იდეალობა. ფრიად საყურადღებოა გავიგოთ იგივეობის ჭეშმარიტი მნიშვნელობა, ამისათვის კი, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა, რომ იგი გაგებული იქნეს არა როგორც მხოლოდ აბსტრაქტული იგივეობა, ე. ი. არა როგორც იგივეობა, რომელიც განსხვავებას გამორიცხავს. ეს ის მუხლია, რომლითაც ყოველი ცუდი ფილოსოფია განსხვავდება იმისაგან, რაც ერთადერთი იმსახურებს ფილოსოფიის სახელწოდებას. იგივეობა მის ჭეშმარიტებაში, როგორც უშუალო არსებულის იგივეობა, უმაღლესი განსაზღვრებაა როგორც ჩვენი რელიგიური ცნობიერებისათვის, ისე საერთოდ ყველა სხვა აზროვნებისა და ცნობიერებისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთის ჭეშმარიტი ცოდნა იწყება მისი როგორც იგივეობის — როგორც აბსოლუტური იგივეობის ცოდნით, ეს კი თავის თავში ამავე დროს შეიცავს იმის აღიარებასაც, რომ სამყაროს მთელი ძლიერება და სიდიადე ღმერთის წინაშე ემხობა და არსებობა შეუძლია როგორც მხოლოდ *მისი* ძლიერებისა და მი-

*სი* სიდიადის ანარეკლს, მოჩვენებას. სწორედ ასევე იგივეობა, როგორც თავისი თავის ცნობიერება, არის ის, რითაც ადამიანი განსხვავდება საერთოდ ბუნებისაგან, კერძოდ კი ცხოველისაგან, რომელიც ვერ აღწევს იმას, რომ თავისი თავი შეიგნოს როგორც „მემ“, როგორც თავის თავის წმინდა ერთიანობამ თავის თავში. შემდეგ რაც შეეხება იგივეობის მნიშვნელობას აზროვნების მიმართ, აქ საქმე უპირველეს ყოვლისა იმას ეხება, რომ ჭეშმარიტი იგივეობა, რომელიც არსსა და მის განსაზღვრებებს მოხსნილი სახით შეიცავს, არ აურიოთ აბსტრაქტულ, მხოლოდ ფორმალურ იგივეობასთან. სახელდობრ, შეგრძნებისა და უშუალო მჭვრეტელობის თვალსაზრისით აზროვნებისადმი ესოდენ ხშირად წაყენებულ საყვედურებს, რომ იგი ცალმხრივია, მქისეა, უშინაარსოა და ა. შ., საფუძვლად ის უკუღმართი წანამძღვარი უდევს, რომ აზროვნების საქმიანობა მხოლოდ აბსტრაქტული გაიგივების საქმიანობას წარმოადგენს, მხოლოდ ფორმალური ლოგიკა თვითონ ადასტურებს ამ წანამძღვარს იმით, რომ აყენებს ზემო პარაგრაფში გაშუქებულ აზროვნების ვითომდა უმაღლეს კანონს. აზროვნება რომ სხვა არა იყოს რა, გარდა ამ აბსტრაქტული იგივეობისა, მაშინ იგი უნდა გამოგვეცხადებინა ყველაზე უფრო ზედმეტ და მოსაწყენ საქმედ. მართალია, ცნება (და შემდეგ იდეა) თავის თავთან იგივურია, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ისინი განსხვავებასაც შეიცავენ.

### β) *განსხვავება*

### § 116.

არსება არის მხოლოდ წმინდა იგივეობა და ასახვა, ჩვენა თავის თავში, რამდენადაც იგი არის თავის თავთან შემფარდებელი უარყოფითობა და, მაშასადამე, უკუგდება თავისი თავისა თავისი თავისაგან; ამრიგად, ის არსებითად შეიცავს *განსხვავების* განსაზღვრებას.

*შენიშვნა.* სხვადყოფნა აქ აღარ არის *თვისობრივი* სხვადყოფნა, განსაზღვრულობა, საზღვარი, არამედ როგორც არსებაში მყოფი, თავის თავთან შემფარდებელი, უარყოფა არის იმავე დროს მიმართება, *განსხვავება*, *დადგენილობა*, *გაშუალება*.

*დანართი.* როდესაც კითხულობენ: „როგორ მიდის იგივეობა განსხვავებამდე“, ეს კითხვა შეიცავს იმ წანამძღვარს, რომ



იგივეობა, როგორც მხოლოდ იგივეობა, ე. ი. როგორც აბსტრაქტული იგივეობა რაღაც თავისთვის არის და ასევე განსხვავებაც არის რაღაც სხვა, ასევე *თავისთვის*. მაგრამ ეს წანამძღვარი შეუძლებელს ხდის პასუხს დასმულ კითხვაზე, რადგან თუ იგივეობა განვიხილეთ როგორც განსხვავებისაგან განსხვავებული, მაშინ, ამრიგად, ჩვენ გვექნება მხოლოდ განსხვავება და ამის გამო ვეღარ დამტკიცდება განსხვავებისაკენ წინსვლა, ვინაიდან იმისათვის, ვინც კითხულობს, როგორ ხდება წინსვლა, სრულიად არ არსებობს ის, საიდანაც უნდა დაწყებულ იქნეს წინსვლა. ამრიგად, თუ ახლოს გავსინჯავთ, ეს კითხვა სრულიად უაზრო აღმოჩნდება და იმას, ვინც ამ საკითხს აყენებს, უწინარეს ყოვლისა, უნდა დაესვას მეორე საკითხი, რას გულისხმობს იგივეობაში, მაშინ აღმოჩნდებოდა, რომ ის არაფერსაც არ გულისხმობს და იგივეობა მისთვის ცარიელი სიტყვაა, სახელწოდება. შემდეგ, როგორც დავინახეთ, იგივეობა, უთუოდ, უარყოფითი რამ არის, მაგრამ იგი არაა აბსტრაქტული, ცარიელი არარა საერთოდ, არამედ იგი არის არსისა და მისი განსაზღვრებების შებრუნება (უარყოფა). მაგრამ როგორც ასეთი, იგივეობა ამავე დროს არის მიმართება, სახელდობრ, შებრუნებული, უარყოფითი მიმართება თავის თავთან, ანდა განსხვავება თავისი თავისა თავისნი თავისაგან.

### § 117.

განსხვავება არის: 1) *უშუალო* განსხვავება, *სხვაობა*, რომელშიც განსხვავებულნი თვითეული *თავისთავად* არის ის, რაც არის, და თვითეული მათგანი გულგრილია თავისი მიმართებისადმი სხვასთან, რომელი მიმართებაც მისთვის, ამრიგად, გარეგნულია. თავიანთი განსხვავებისადმი განსხვავებულთა გულგრილობის გამო ეს განსხვავება მათ გარეთ რომელიღაც მესამეში, *შემდარებელში* იმყოფება. ეს გარეგანი განსხვავება, როგორც შეფარდებულთა იგივეობა, *მსგავსებაა*, *ტოლობაა*, ხოლო როგორც მათი არაიგივეობა — *არამსგავსებაა*, *უტოლობაა*.

*შენიშვნა.* განსჯას ეს განსაზღვრებანი ისეთ გათიშულობამდე მიჰყავს, რომ, თუმცა შედარებას ერთი და იგივე სუბსტრატი აქვს ტოლობისა და უტოლობისათვის, მაგრამ მაინც იგი მათში ხედავს ამ სუბსტრატის სხვადასხვა *მხარეს* და სხვადასხვა *თვალ*-

*საზრისს* მასზე. მაგრამ ტოლობა, მსგავსება თავისთავად აღებული მხოლოდ წინანდელი განსაზღვრება, იგივეობა და უტოლობა, არამსგავსება თავისთავად აღებული, განსხვავება.

სხვაობაც აგრეთვე იქცა ისეთ დებულებად, რომლის თანახმად *ყველაფერი განსხვავებულია*, ანდა: *არ არსებობს ორი ისეთი ნივთი, რომლებიც სრულიად ერთნაირი იყოს.* აქ *ყველაფერს ეძლევა დაპირისპირებული* პრედიკატი *პირველ* წინადადებაში მისდამი მიკუთვნებული *იგივეობისა*, მაშასადამე, აქ მოცემულია პირველი კანონის საწინააღმდეგო კანონი. მაგრამ შეიძლება შევეცადოთ მოვიცილოთ ეს წინააღმდეგობა, თუ ვიტყვით რამდენადაც სხვაობა მხოლოდ გარეგანი შედარებით მიიღება, იმდენად ყოველი რაიმე, აღებული *თავისთავად*, *აღიარებული უნდა იქნეს მხოლოდ იგივურად* თავისთავთან, და, ამრიგად, პირველი დებულება არ ეწინააღმდეგება მეორეს. მაგრამ მაშინ სხვაობაც აღარ *ეკუთვნის* რაღაცას ან ყველას, არ შეადგენს ამ სუბიექტის არსებით განსაზღვრებას; ეს მეორე წინადადება ამრიგად შეიძლება არც იქნეს გამოთქმული. — მაგრამ თუ, მეორე მხრივ, *თვითონ* რაღაც, როგორც ამას წინადადება გამოთქვამს, განსხვავებულია, მაშინ იგი ასეთია *თავისი საკუთარი* განსაზღვრულობის წყალობით; ხოლო ამ შემთხვევაში აქ უკვე იგულისხმება არა სხვაობა, როგორც ასეთი, არამედ *განსაზღვრული* განსხვავება. — ასეთია სწორედ ლაიბნიცის დებულების აზრი.

*დანართი.* სწორედ იმის გამო, რომ განსჯა შეუდგება იგივეობის განხილვას, ის ფაქტიურად თავისი ფარგლებიდან გამოდის, და ის, რაც მას თვალწინ აქვს, არის არა იგივეობა, არამედ განსხვავება შიშველი სხვაობის სახით. როდესაც ეგრეთწოდებული აზროვნების იგივეობის კანონის მიხედვით ვამბობთ: „ზღვა არის ზღვა", „ჰაერი არის ჰაერი", „მთვარე არის მთვარე" და ა. შ., მაშინ ამ საგნებს ერთმანეთის მიმართ გულგრილად ვთვლით და, ამრიგად, თვალწინ გვაქვს არა იგივეობა, არამედ განსხვავება. შემდეგ ჩვენ არ ვჩერდებით არც იმაზე, რომ ნივთები მხოლოდ განსხვავებულად განვიხილოთ, არამედ მათ ერთმანეთს ვადარებთ და ამით ვიღებთ ტოლობისა და უტოლობის განსაზღვრებებს. სასრულ მეცნიერებათა საქმიანობას უმეტესწილად ამ განსაზღვრებების გამოყენება შეადგენს და როდესაც დღეს მეცნიერულ გამოკვლევაზეა ლაპარაკი, მაშინ მისი სახით ესმით უმთავრესად ის მეთოდი, რო-



მელიც იქიდან გამოდის, რომ განსახილველად მოტანილი საგნები ერთმანეთს შეადაროს. არ შეიძლება არ ვაღიაროთ, რომ ამ გზით მიღწეულ იქნა ზოგიერთი ძალიან მნიშვნელოვანი შედეგი და ამ მხრივ უნდა გავიხსენოთ განსაკუთრებით უახლესი დროის დიდი მიღწევები, შედარებითი ანატომიისა და შედარებითი ენათმეცნიერების დარგში. მაგრამ ამასთან არა მარტო უნდა შევნიშნოთ ის, რომ ამ მხრივ მეცნიერები ძალიან შორს წავიდნენ, როდესაც ფიქრობენ, რომ ამ შედარებითი მეთოდის გამოყენება ერთნაირი წარმატებით შეიძლება შემეცნების ყველა დარგში, არამედ, ამას გარდა, განსაკუთრებით ხაზი უნდა გავუსვათ იმ გარემოებასაც, რომ მარტოდმარტო შედარებით სრულად ვერ დააკმაყოფილებთ მეცნიერულ მოთხოვნილებას და ამ მეთოდით მიღებული ზემოხსენებული შედეგები განხილული უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ მოსამზადებელი, თუმცა აუცილებელი, მაგრამ მაინც მოსამზადებელი სამუშაოები ჭეშმარიტი შემეცნებისათვის. თუმცა რამდენადაც შედარების დროს საქმე იმას ეხება, რომ არსებული განსხვავება იგივეობაზე დავიყვანოთ, მაშინ მათემატიკა ისეთ მეცნიერებად უნდა იქნეს განხილული, რომელშიც ეს მიზანი ყველაზე სრულად არის მიღწეული და ამ წარმატებას სწორედ იმიტომ მიაღწია, რომ რაოდენობრივი განსხვავება მხოლოდ სრულიად გარეგან განსხვავებას წარმოადგენს. ასე, მაგალითად, გეომეტრია სამკუთხედსა და ოთხკუთხედს, რომლებიც თვისობრივად განსხვავებული არიან, სიდიდის მიხედვით ერთმანეთის ტოლად თვლის, ახდენს რა ამ თვისობრივი სხვაობის აბსტრაჰირებას. არც ემპირიულ მეცნიერებებს და არც ფილოსოფიას რომ არ უნდა შეშურდეს მათემატიკის ეს უპირატესობა, ამაზე ჩვენ უკვე ადრე (§ 99-ის დანართი) ვილაპარაკეთ და გარდა ამისა გამომდინარეობს იქიდან, რაც ადრე შევნიშნეთ შიშველ განსჯითს იგივეობაზე.

— მოგვითხრობენ, რომ როდესაც ერთხელ ლაიბნიცმა გამოთქვა სხვაობის დებულება მეფის სასახლის კარზე, კარის დიდებულნი და სეფექალნი ბაღში სეირნობის დროს ფრიად გაისარჯნენ, რათა ეპოვათ ორი ერთმანეთისაგან განუსხვავებელი ფოთოლი, რომ მათი ჩვენებით უკუეგდოთ ფილოსოფოსის მიერ გამოთქმული აზროვნების კანონი. ეს უეჭველად, მარჯვე და დღესაც საყვარელი წესია იმათთვის, ვინც მეტაფიზიკას მისდევს. ლაიბნიცის მიერ გამოთქმული დებულების შესახებ კი მაინც უნდა შევნიშნოთ, რომ სწორედ განსხვავება უნდა გავიგოთ არა მარტო როგორც გარეგანი და გულ-

გრილი სხვაობა, არამედ როგორც აგრეთვე განსხვავება *თავის თავში* და რომ თვით საგნებს მოდგამს ის, რომ განსხვავებული იყვნენ.

§ 118.

ტოლობა არის მხოლოდ ისეთი ნივთების იგივეობა, რომლებიც *არ არიან ერთი და იგივე*, არ არიან ერთმანეთის იგივური, და უტოლობა უტოლოთა *მიმართებაა*. ეს ორი განსაზღვრება, მაშასადამე, არ არის განცალკევებული და გათიშული ერთმანეთისადმი გულგრილ სხვადასხვა მხარეებად ან თვალსაზრისებად, არამედ თვითეული მათგანი მეორეში ჩანს, მეორეში აისახება, აირეკლება. ამიტომ სხვაობა რეფლექსიის განსხვავებაა ანუ *განსხვავება თავის თავში, განსაზღვრული* განსხვავება.

*დანართი.* მაშინ როდესაც უბრალოდ განსხვავებულნი ერთმანეთის მიმართ გულგრილნი აღმოჩნდებიან, ტოლობა და უტოლობა, პირიქით, ისეთ განსაზღვრებათა წყვილია, რომლებიც ერთმანეთს უთუოდ ეფარდებიან და თვითეული მათგანი არ შეიძლება ვიაზროთ მეორეს გარეშე. ამ წინსვლას შიშველი სხვაობიდან დაპირისპირებისაკენ ჩვენ ვნახულობთ აგრეთვე ჩვეულებრივ ცნობიერებაშიც იმდენად, რამდენადაც ჩვენ დავუშვებთ, რომ შედარებას აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, როდესაც წინასწარ ვგულისხმობთ, ვვარაუდობთ, რომ არსებობს განსხვავება და ასევე პირიქითაც, განსხვავებას აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგულისხმება, რომ არსებობს ტოლობა. ამიტომ როდესაც ისახება ამოცანა, მივუთითოთ რაიმე განსხვავებაზე, დიდ გონებამახვილობას როდი მივაწერთ იმას, ვინც მხოლოდ ისეთ საგნებს განასხვავებს, რომელთა განსხვავება უშუალოდ ცხადზე უცხადესია (როგორც, მაგალითად, კალამი და... აქლემი), ისე როგორც, მეორე მხრივ, იტყვიან, რომ არც ის დახელოვნებულა ძალიან შედარებაში, ვინც ადარებს მხოლოდ ერთმანეთთან ახლო მდგომ საგნებს (მაგალითად, წიფელასა და მუხას, ტაძარსა და ეკლესიას). ამრიგად, ჩვენ მოვითხოვთ განსხვავების დროს იგივეობას და იგივეობის დროს განსხვავებას. მიუხედავად ამისა, ემპირიულ მეცნიერებათა სფეროში ძალიან ხშირად ხდება, რომ ამ ორი განსაზღვრებიდან ერთის გულისთვის მეორეს ივიწყებენ და მეცნიერულ ინტერესს ცალმხრივად ხედავენ ხან არსებულ განსხვავებათა იგივეობაზე დაყვანაში, ხან კი ასევე ცალმხრივად ახალ განსხვავებათა დედუცირებასა და მონახვაში. ამ შემთხვევას ადგილი აქვს უმთავრესად ბუნებათმეცნიერებაში. აქ, უპირველეს ყოვლისა, იმას ცდილობენ, რომ აღმოაჩინონ ახალი და ახალი ნივთიერებანი, ძალები, გვარეობანი, სახეები და ა. შ., ანდა, სხვა მიმართულების თანახმად, დაამტკიცონ, რომ სხეულები, რომლებიც აქამდე მარტივად ითვლებოდნენ, ნამდვილად რთულნი არიან; უახლესი ხანის ფიზიკოსები და ქიმიკოსები დასცინიან ძველ მოაზროვნეებს, რომლებიც კმაყოფილდებოდნენ მხოლოდ ოთხი და ისიც არამარტივი ელემენტებით. მაგრამ, მეორე მხრივ, ხედავენ მხოლოდ იგივეობას და ამის მიხედვით, მაგალითად, არა მარტო ელექტრობასა და ქიმიზმს განიხილავენ როგორც არსებითად იგივურს, ერთსა და იმავეს, არამედ მონელებისა და ასიმილაციის ორგანულ პროცესებსაც კი მხოლოდ ქიმიურ პროცესებად თვლიან. ჩვენ ადრე უკვე შევნიშნეთ (§103-ის დანართი), რომ, თუ უახლეს ფილოსოფიას ხშირად დაცინვით იგივეობის ფილოსოფიას უწოდებდნენ, ნამდვილად სწორედ ფილოსოფია და უპირველეს ყოვლისა, სპეკულატური ლოგიკა გვიჩვენებს განსხვავებისაგან განყენებული [აბსტრაჰირებული], წმინდა განსჯითი იგივეობის არარაობას, თუმცა შემდეგ, ყოველ შემთხვევაში, ასევე ენერგიულად მოითხოვს, რომ საქმე მარტო შიშველ სხვაობაზე არ შევაჩეროთ და სინამდვილის მრავალერთიანობა (Vieleinigkeit) შევიმეცნოთ.

§ 119.

2) განსხვავება *თავის თავში* არის *არსებითი* განსხვავება, *დადებითი* და *უარყოფითი*, ისე რომ პირველი არის იგივეობრივი მიმართება თავის თავთან იმგვარად, რომ იგი *არ* არის უარყოფითი, ხოლო მეორე იმგვარად არის განსხვავებული თავისთვის, რომ იგი *არ* არის დადებითი. რადგან თვითეული მათგანი დამოუკიდებელია და თავისთვის არის, რამდენადაც იგი *სხვა არ არის*, ამიტომ თვითეული მათგანი *მოსჩანს*, *აისახება* სხვაში და არის მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც არის სხვა. ამიტომ არსების განსხვავება *დაპირისპირებაა*, რომლის თანახმადაც განსხვავებულს დაპირისპირებული აქვს არა *სხვა საზოგადოდ*, არამედ თავისი სხვა; ე. ი. თვითეულ განსხვავებულთაგან თავისი განსაზღვრება აქვს მხოლოდ თავის მიმართებაში სხვასთან, რეფლექტირებულია თავის თავში მხოლოდ იმდე-

ნად, რამდენადაც იგი რეფლექტირებულია სხვაში; სწორედ ასეთივეა საქმის ვითარება სხვის მიმართაც. ამრიგად, თვითეული მათგანი არის სხვა *თავისი* სხვისა.

*შენიშვნა.* განსხვავება თავის თავში იძლევა დებულებას: *ყველაფერი არის არსებითად განსხვავებული*, — ანუ როგორც გამოთქვამდნენ სხვანაირად ამ დებულებას: *ორი მოპირდაპირე პრედიკატიდან მხოლოდ ერთი პრედიკატი შეიძლება მიეწეროს რაიმეს, და არ არსებობს არავითარი მესამე.* — ეს დაპირისპირების დებულება უაღრესად აშკარა სახით ეწინააღმდეგება იგივეობის დებულებას, რადგან ერთი კანონის მიხედვით რაიმე უნდა იყოს მხოლოდ *მიმართება თავის თავთან*, მაგრამ მეორე დებულების თანახმად, ის უნდა იყოს *დაპირისპირებული, მიმართება თავის სხვასთან.* სწორედ ესაა აბსტრაქციის განსაკუთრებული უაზრობა, რომ იგი ერთმანეთის გვერდით აყენებს როგორც კანონებს ორ ამგვარ ურთიერთ მოწინააღმდეგე დებულებას და ერთმანეთს არც კი ადარებს. *გამორიცხული მესამის დებულება* არის დებულება გამსაზღვრელი განსჯისა, რომელსაც სურს თავიდან აიცილოს წინააღმდეგობა და სწორედ ამ წინააღმდეგობაში ვარდება. A *ან* უნდა იყოს +A ან — A; მაგრამ *ამით* *უკვე* მესამე, A გამოთქმულია, რომელიც არც + არის და არც —, და რომელიც იმავე დროს არის როგორც +A, ისე — A. თუ +W აღნიშნავს 6 მილ მიმართულებას დასავლეთით, ხოლო — W 6 მილ მიმართულებას აღმოსავლეთისაკენ, +-იც და —-იც ერთმანეთს აბათილებენ, მაშინ 6 მილი გზა თუ სივრცე რჩება იმად, რაც იყო ის ამ დაპირისპირების გარეშე და დაპირისპირებით. რიცხვის ან აბსტრაქტული მიმართულების თვით შიშველ *პლუს* და *მინუს* დაპირისპირებას აქვს, თუ გნებავთ, თავისი მესამე, სახელდობრ ნული; მაგრამ ჩვენ არ ვფიქრობთ, უარვყოთ, რომ +-ის და —-ის ცარიელ განსჯისეულ დაპირისპირებას თავისი კანონიერი ადგილიც აქვს, როდესაც ლაპარაკია იმგვარსავე აბსტრაქციებზე, როგორიცაა რიცხვი, მიმართულება და ა. შ.

კონტრადიქტორული ცნებების მოძღვრებაში ერთი ცნება იწოდება, მაგალითად, ლურჯად (ამგვარ მოძღვრებაში თვით ისეთ რამესაც, როგორიცაა ფერის გრძნობადი წარმოდგენა „ცნება" ეწოდება), მეორეს — *არა-ლურჯი*, ასე რომ ეს მეორე, ეს სხვა არის არა რაიმე დადებითი, მაგალითად, *ყვითელი*, არამედ აღი-



ნიშნება როგორც მხოლოდ აბსტრაქტულ უარყოფითი. — იმის გამო, რომ უარყოფითი თვით მასში ამდენადვე დადებითია, იხილეთ შემდეგი პარაგრაფი; ეს უკვე გამომდინარეობს იმ დებულებიდან, რომელიც ამბობს, რომ რომელიმე სხვისადმი დაპირისპირებული არის *მისი* სხვა. — ეგრეთწოდებულ კონტრადიქტორულ ცნებებს შორის არსებული დაპირისპირების სიცარიელემ თავისი სრული გამოხატულება ჰპოვა საყოველთაო კანონის იმ, ასე ვთქვათ, გრანდიოზულ ფორმულირებაში, რომლის თანახმად *თვითეულ* საგანს *ყველა* ამგვარად დაპირისპირებულ პრედიკატთაგან გააჩნია ერთი პრედიკატი და არ გააჩნია სხვა, როგორიც უნდა პრედიკატი ავიღოთ, ასე რომ გონი ან თეთრია, ან არა-თეთრი, ან ყვითელია, ან არა-ყვითელი და ა. შ. დაუსრულებლად.

ვინაიდან ივიწყებენ, რომ იგივეობა და დაპირისპირება თავად დაპირისპირებული არიან ერთმანეთისადმი, ამიტომ დაპირისპირების დებულებასაც იღებენ იგივეობის დებულებად წინააღმდეგობის დებულების ფორმით, და *ცნება*, რომელსაც არ გააჩნია არც ერთი ამ ორ ურთიერთ მოწინააღმდეგე ნიშანთაგანი (იხ. ზემოთ) ანდა ორივე გააჩნია, ლოგიკურად ყალბად ცხადდება, როგორც, მაგალითად ოთხკუთხიანი წრე. თუმცა მრავალკუთხიანი წრე ან წრის სწორხაზოვანი რკალი ასევე ეწინააღმდეგება ამ დებულებას, მაგრამ გეომეტრები მაინც წრეს უყოყმანოდ განიხილავენ, როგორც ისეთ მრავალკუთხედს, რომლის გვერდები სწორ ხაზებს წარმოადგენენ. მაგრამ ისეთი რამ, როგორიცაა წრე (მისი უბრალო განსაზღვრულობა), ჯერ კიდევ *ცნება* არაა; წრის ცნებაში კი ცენტრი და პერიფერია ერთნაირად არსებითია, მას ორივე ნიშანი გააჩნია, მაგრამ მაინც პერიფერია და ცენტრი ერთმანეთს დაპირისპირებული და ერთმანეთის მოწინააღმდეგე არიან.

ფიზიკაში ეგზომ მნიშვნელოვანი წარმოდგენა *პოლარობის* შესახებ შეიცავს დაპირისპირების უფრო სწორ განსაზღვრას, მაგრამ რადგანაც ფიზიკა აზრთა გაგებაში ჩვეულებრივ ლოგიკას მისდევს, მაშინ მას შიში და ძრწოლა მოიცავდა, თუ იგი თავისთვის განავითარებდა პოლარობას და იმ აზრებამდე მივიდოდა, რომლებიც ამ უკანასკნელშია ჩამარხული.

*დანართი* 1. დადებითი არის კვლავ იგივეობა, მაგრამ მის დადგენილ[1] ჭეშმარიტებაში, იგივეობა როგორც იგივური მიმარ-

---

[1] 1840 წ. გამოცემაშია höheren (უმაღლესი), ბოლანდის გამოცემაში—gesetzten (დადგენილ). მთარგ.

თება თავის თავთან და ამავე დროს ისე, რომ იგი არ არის უარყოფა. უარყოფითი თავისთავად სხვა არა არის რა, თუ არა თვით განსხვავება. იგივური, როგორც ასეთი, უწინარეს ყოვლისა, არის ის, რასაც არა აქვს განსაზღვრებები; პირიქით, დადებითი არის თავის თავთან იგივური, მაგრამ როგორც განსაზღვრული რომელიმე სხვის წინააღმდეგ; ხოლო უარყოფითი არის განსხვავება, როგორც ასეთი, იმ განსაზღვრებით, რომ იგი არ არის იგივეობა. ესაა განსხვავების განსხვავება თვით მასში.

ჩვეულებრივად ფიქრობენ, რომ დადებითისა და უარყოფითის განსხვავებაში ჩვენ გვაქვს აბსოლუტური განსხვავება. მაგრამ ისინი ორივე თავისთავად ერთი და იგივენი არიან, და ამიტომ შეიძლება დადებითს უარყოფითიც ვუწოდოთ და ასევე, პირიქით, უარყოფითს დადებითი. ასე, მაგალითად, ქონება და ვალი არ გახლავთ ქონების ორი განსაკუთრებული თავისთვის არსებული სახეობა: ის, რაც ერთთან, ვალის ამღებთან უარყოფითია, ის მეორესთან, ვალის მიმცემთან დადებითია. და ეს მართებულია აგრეთვე გზის მიმართაც, რადგან გზა აღმოსავლეთისაკენ იმავე დროს არის გზა დასავლეთისაკენ. ამრიგად, დადებითი და უარყოფითი არსებითად ერთმანეთს აპირობებენ და მხოლოდ ურთიერთ მიმართებაში არიან. მაგნიტის ჩრდილოეთი პოლუსი არ შეიძლება არსებობდეს სამხრეთ პოლუსის გარეშე და სამხრეთ პოლუსი — ჩრდილოეთ პოლუსის გარეშე. თუ მაგნიტს შუაზე გავჭრით, ამით ერთ ნაჭერზე როდი გვექნება ჩრდილოეთ პოლუსი, ხოლო მეორეზე სამხრეთ პოლუსი. სწორედ ასევე ელექტრობაშიც დადებითი და უარყოფითი ელექტრობანი როდი გახლავთ ორი რაღაც სხვადასხვა და თავისთვის არსებული ფლუიდა. საერთოდ დაპირისპირებაში განსხვავებულს უპირისპირდება არა მხოლოდ რ ო მ ე ლ ი ღ ა ც სხვა, არამედ თ ა ვ ი ს ი სხვა. ჩვეულებრივი ცნობიერება განსხვავებულებს განიხილავს როგორც ერთმანეთის მიმართ გულგრილთ. მაგალითად, ამბობენ ასე: „მე ვარ ადამიანი და ჩემს ირგვლივ არის ჰაერი, წყალი, ცხოველები და საერთოდ სხვა რამ“. აქ ყველაფერი ერთმანეთს გამორიცხავს, ყველაფერი გათიშულია. მაგრამ ფილოსოფიის მიზანია განდევნოს გულგრილობა და შეიმეცნოს ნივთთა აუცილებლობა, ისე რომ სხვა ვლინდება როგორც თ ა ვ ი ს სხვას დაპირისპირებული. ასე, მაგალითად, არაორგანული ბუნება განხილული უნდა იქნეს არა როგორც მხოლოდ სხვა რამ, ვიდრე ორგანული სამყაროა, არამედ როგორც მისი აუცილებელი სხვა. ისინი ერთმანეთთან არსებით მიმართებაში არიან, და ერთი არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც



ის თავისი თავიდან გამორიცხავს მეორეს და სწორედ ამ გზით მას ეფარდება. სწორედ ასევე ბუნება არ არსებობს უგონოდ და გონი უბუნებოდ. საერთოდ მნიშვნელოვან ნაბიჯს ვდგამთ წინ, როდესაც აზროვნებაში აღარ ვხმარობთ ასეთ გამოთქმას: „შესაძლებელია სხვა რამეც“; როცა ასე ამბობენ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჯერ კიდევ შემთხვევითით არიან შეპყრობილი. ჭეშმარიტი აზროვნება კი, პირიქით, როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, აუცილებლობის აზროვნებაა. უეჭველად მეცნიერების არსებით წინსვლად უნდა იქნეს მიჩნეული ის გარემოება, რომ უახლეს ბუნებათმეცნიერებაში იმ აზრამდე მივიდნენ, რომ მაგნეტიზმში პოლარობის სახით შემჩნეული დაპირისპირება უწინარეს ყოვლისა აღიარებულ იქნა ბუნების საყოველთაო კანონად, რომელიც მთელ ბუნებას გამსჭვალავს. მაგრამ ამასთანავე პირველ რიგში უნდა მოვითხოვოთ ისიც, რომ დაპირისპირების გვერდით კვლავ აღიარება არ ჰპოვოს ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე შიშველმა სხვაობამ. ასე, მაგალითად, ფერებს ხან სამართლიანად განიხილავენ როგორც ერთმანეთის მიმართ პოლარულ დაპირისპირებაში მყოფთ (როგორც ეგრეთწოდებულ შემავსებელ ფერებს), ხან კი ამის შემდეგ კვლავ ერთმანეთის მიმართ გულგრილად მიიჩნევენ წითელ, ყვითელ, მწვანე და ა. შ. ფერებს და მათ შორის მხოლოდ წმინდა რაოდენობრივ განსხვავებას ხედავენ.

დ ა ნ ა რ თ ი 2. იმის მაგიერ, რომ გამორიცხული მესამის დებულების თანახმად (რომელიც აბსტრაქტული განსჯის დებულებაა) ვილაპარაკოთ, უფრო უკეთესია ვთქვათ: „ყველაფერი დაპირისპირებულია“. მართლაც არსად, არც ცაში და არც დედამიწაზე, არც სულიერ და არც ბუნებრივ სამყაროში არ არსებობს ისეთი აბსტრაქტული ა ნ-ა ნ, როგორც ამას განსჯა ამტკიცებს. ყველაფერი, რაც კი სადმე არსებობს, კონკრეტული რამ არის, მაშასადამე, თვით თავის თავში განსხვავებული და დაპირისპირებული რამ არის. შემდეგ, ნივთთა სასრულობა იმით გამოიხატება, რომ მათი უშუალო მუნარსი არ შეესაბამება იმას, რაც არიან ისინი თავისთავად. ასე, მაგალითად, არაორგანულ ბუნებაში მჟავა თავისთავად ამავე დროს ბაზისია, ე. ი. მისი არსი მხოლოდ მის სხვასთან მიმართებაში მდგომარეობს. მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ მჟავა არ არის რაღაც მშვიდად მყოფი, მყარი და გაჩერებული დაპირისპირებაში, არამედ ისწრაფის, რომ თავისი თავი დაადგინოს როგორც ისეთი რამ, რაც არის ის თავისთავად. ის, რაც საერთოდ სამყაროს ამოძრავებს, არის წინააღმდეგობა და სასაცილოა იმის თქმა, რომ წინააღმდეგობის მოაზრება არ შეიძლებაო. ამ მტკიცებაში სწორი მხოლოდ ისაა,

რომ საქმე წინააღმდეგობით არ შეიძლება დამთავრდეს და რომ წინააღმდეგობა თავის თავს ხსნის თავისივე თავის მეოხებით. მაგრამ მოხსნილი წინააღმდეგობა შემდეგ არაა აბსტრაქტული იგივეობა, რადგან თვითონ ეს იგივეობა დაპირისპირების მხოლოდ ერთი მხარეა. წინააღმდეგობად დადგენილი დაპირისპირების უახლოესი შედეგია საფუძველი, რომელიც თავის თავში შეიცავს როგორც იგივეობას, ისე განსხვავებას როგორც მოხსნილთ და მხოლოდ იდეალურ მომენტებზე დაყვანილთ.

## § 120

*დადებითი* არის ის (დადგენილი) *განსხვავებული*, რომელიც თავისთვის უნდა იყოს და ამავე დროს *არ* უნდა დარჩეს გულგრილი თავისი *სხვისადმი* მიმართების მიმართ. *უარყოფითი* ასევე დამოუკიდებლად უნდა იყოს, უარყოფითი მიმართება *თავის თავთან*, *იყოს თავისთვის*, მაგრამ ამასთანავე როგორც შებრუნებულს, უარყოფითს ეს თავისი მიმართება თავის თავთან, თავისი დადებითი, აუცილებლად უნდა ჰქონდეს, მხოლოდ სხვაში. მაშასადამე, ორივე არის დადგენილი წინააღმდეგობა, ორივე *თავის თავად* ერთი და იგივეა. ორივე არის აგრეთვე *თავისთვისაც*, რადგან თვითეული არის მეორისა და თავისი თავის მოხსნა. ამიტომ ორივე იძირება საფუძველში[1], ანუ თუ სხვანაირად ვიტყვით, არსებითი განსხვავება, როგორც განსხვავება თავისთავად და თავისთვის, უშუალოდ არის მხოლოდ განსხვავება თავისი თავისაგან, მაშასადამე, შეიცავს იგივეობრივს; ასეთ სრულ თავისთავად და თავისთვის არსებულ განსხვავებას, მაშასადამე, ეკუთვნის როგორც თვითონ ის, აგრეთვე იგივეობაც. — როგორც *თავისთავთან შეფარდებული განსხვავება*, იგი გამოცხადებულია აგრეთვე როგორც *თავისთავთან იგივეობრივი*, და *დაპირისპირებული* საზოგადოდ არის ის, რაც თავისი თავის შიგნით შეიცავს *ერთსა* და *მის სხვას*, *თავისთავსა* და *თავის დაპირისპირებას*. არსების ამგვარად განსაზღვრული თავისთავის შიგნითყოფნა არის *საფუძველი*.

[1] გერმანულად აქ სიტყვათა თამაში, ზმობაა. Zugrunde gehen, Zu Grunde gehen ნიშნავს—ჩაძირვას, ფსკერისაკენ წასვლას, დაღუპვას, საფუძველში ჩასვლას. მთარგ.



### γ) საფუძველი

## § 121.

*საფუძველი* არის იგივეობისა და განსხვავების ერთიანობა, იგი არის ჭეშმარიტება იმისა, რაც აღმოჩნდა განსხვავება და იგივეობა, რეფლექსია თავის თავში, რომელიც ამასთანავე არის აგრეთვე რეფლექსია სხვაში და პირიქით. იგი არის *არსება*, დადგენილი როგორც *ტოტალობა*.

*შენიშვნა*. *საფუძვლის* დებულება ამბობს: ყველაფერს აქვს თავისი საკმაო საფუძველი, ე. ი. რაიმეს ჭეშმარიტი არსობა არ არის არც რაიმეს როგორც თავის თავის იგივეობრივის განსაზღვრება, არც როგორც მისი განსხვავების განსაზღვრება, არც მისი როგორც მხოლოდ დადებითის ან მხოლოდ უარყოფითის განსაზღვრება, არამედ მხოლოდ ის, რომ რაიმეს თავისი არსი აქვს რომელიღაც სხვაში, რომელიც, როგორც მისი იგივეობრივი თავის თავთან, არის მისი არსება. ეს უკანასკნელიც არის არა აბსტრაქტული რეფლექსია *თავისი თავის შიგნით*, არამედ რეფლექსია *სხვაში*. საფუძველი არის *თავისთავში* არსებული არსება და ეს უკანასკნელი [არსება] არსებითად არის საფუძველი; და იგი საფუძველია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც რაღაცის საფუძველია, რომელიღაც სხვის საფუძველია.

*დანართი*. როდესაც საფუძვლის შესახებ ვამბობთ, რომ იგი არის იგივეობისა და განსხვავების ერთიანობა, მაშინ ეს ერთიანობა არ უნდა გავიგოთ როგორც აბსტრაქტული იგივეობა, რადგან ამ შემთხვევაში მივიღებდით მხოლოდ სხვა სახელწოდებას, ნამდვილად კი გვექნებოდა ისევ მხოლოდ იგივე განსჯითი იგივეობა, რომლის არაჭეშმარიტება ჩვენ უკვე შევიცანით. ამიტომ იმისათვის, რომ დავასწროთ ამ გაუგებრობას, შეიძლება აგრეთვე ითქვას, საფუძველი არა მარტო ერთიანობაა, არამედ იგი ნიშნავს აგრეთვე იგივეობისა და განსხვავების განსხვავებას. მაშასადამე, საფუძველი, რომელიც თავდაპირველად ჩვენს წინაშე გამოაშკარავდა როგორც წინააღმდეგობის მოხსნა, ვლინდება როგორც ახალი წინააღმდეგობა. მაგრამ როგორც ასეთი იგი თავის თავში ურყევად როდია მოსვენებული, არამედ, პირიქით, იგი თავის თავს განდევნის თავისი თავისგან. საფუძველი მხოლოდ იმდენად არის საფუძველი, რამდენადაც იგი აფუძნებს, მაგრამ ის, რაც საფუძვლიდან წარმოსდგა,

თვითონვე არის იგი და სწორედ ეს არის საფუძვლის ფორმალიზმი. დაფუძნებულსა და საფუძველს ერთი და იგივე შინაარსი აქვს და განსხვავება მათ შორის არის მხოლოდ ფორმათა განსხვავება თავისთავთან მარტივ მიმართებასა და გაშუალებას ან დადგენილობას შორის. როდესაც ვკითხულობთ ნივთის საფუძველს, მაშინ ეს საერთოდ უკვე ზემოხსენებული (§ 112-ის დანართი) რეფლექსიის თვალსაზრისია. ჩვენ გვინდა, რომ ნივთი, ასე ვთქვათ, გაორებულად ვნახოთ: ჯერ-ერთი, მის უშუალობაში და, მეორე, მის საფუძველში, სადაც ის უკვე უშუალო აღარ არის. ეს არის სწორედ მარტივი აზრი ეგრეთწოდებული აზროვნების კანონისა საკმაო საფუძვლიანობის შესახებ, რაც იმას გამოხატავს, რომ ნივთები არსებითად უნდა განვიხილოთ გაშუალებულად. სხვა მხრივ აზროვნების ამ კანონის დადგენით ფორმალური ლოგიკა ცუდ მაგალითს აძლევს სხვა მეცნიერებებს იმდენად, რამდენადაც ის მოითხოვს, რომ მათ თავიანთი შინაარსი უშუალოდ არ სცნონ, მაშინ როდესაც თვითონ ფორმალური ლოგიკა ამ კანონს ისე დაადგენს, რომ იგი არ გამოჰყავს და მის გაშუალებას არ გვიჩვენებს. იმავე უფლებით, რა უფლებითაც ლოგიკოსი ამტკიცებს, რომ ჩვენი აზროვნების უნარი უკვე ისეთი თვისებისაა, რომ ყველაფრის შესახებ იძულებული ვართ ვიკითხოთ საფუძველი, — ასევე შეუძლია მედიკსაც, როდესაც შეეკითხებიან, თუ რატომ იხრჩობა წყალში გადავარდნილი ადამიანი, უპასუხოს: ადამიანი უკვე ისეა მოწყობილი, რომ წყალქვეშ ცხოვრება არ შეუძლია, — ასევე იურისტსაც, რომელსაც შეეკითხებიან, რატომ სჯიან დამნაშავეს, — უპასუხოს: სამოქალაქო საზოგადოება უკვე ისეა მოწყობილი, რომ დანაშაული დაუსჯელად არ უნდა დარჩეს. მხედველობაშიც რომ არ მივიღოთ ის მოთხოვნა, რომელიც ლოგიკას შეგვიძლია წავუყენოთ, რათა დაასაბუთოს აზროვნების კანონი საფუძვლის შესახებ, ყოველ შემთხვევაში მან უნდა უპასუხოს იმ საკითხს, თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ საფუძვლის სახით. ჩვეულებრივი ახსნა, საფუძველი არის ის, რასაც აქვს შედეგი, — ერთი შეხედვით უფრო ნათელი და გასაგებია, ვიდრე ამ ცნების ზემოთ მოცემული განსაზღვრება. მაგრამ შემდეგ თუ ვიკითხავთ, რაღაა შედეგიო და გვიპასუხებენ, შედეგი არის ის, რასაც საფუძველი აქვს, აღმოჩნდება, რომ ამ ახსნის გასაგებობა მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ მასში ის იგულისხმება ცნობილად, რაც ჩვენთან აზრის ადრინდელი მოძრაობის შედეგად მივიღეთ. მაგრამ ლოგიკის საქმეც ხომ სწორედ ისაა, აჩვე-



ნოს, რომ მხოლოდ წარმოდგენილი და, როგორც ასეთნი, შეუმეცნებელი და დაუმტკიცებელი აზრები შეადგენენ თავის თავის გამსაზღვრელი აზროვნების საფეხურებს, რითაც ეს აზრები ამასთან ერთად შეიმეცნება და დამტკიცდება. ჩვეულებრივ ცხოვრებაში და ასევე სასრულ მეცნიერებებში ძალიან ხშირად სარგებლობენ რეფლექსიის ამ ფორმით იმ განზრახვით, რომ მისი გამოყენებით გამოიცნონ, თუ როგორია სახელდობრ საქმის ვითარება განსახილველი საგნების მიმართ. თუმცა განხილვის ამ წესის წინააღმდეგ არაფრის თქმა არ შეიძლება, რამდენადაც საქმე ეხება, ასე ვთქვათ, შემეცნების ყველაზე აუცილებელ საშინაო საჭიროებათა დაკმაყოფილებას, ჩვენ მაინც ამასთან უნდა შევნიშნოთ, რომ მას არ შეუძლია საბოლოო დაკმაყოფილება მოგვცეს არც თეორიული და არც პრაქტიკული თვალსაზრისით და სწორედ იმიტომ, რომ საფუძველს ჯერ კიდევ არა აქვს თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული შინაარსი; მაშასადამე, იმით, რომ ჩვენ რაიმეს დაფუძნებულად განვიხილავთ, უშუალობისა და გაშუალების მხოლოდ ფორმალურ განსხვავებას ვიღებთ. მაგალითად, ელექტრულ მოვლენას ვხედავთ და მის საფუძველს ვკითხულობთ. თუ პასუხად მივიღებთ, რომ ამ მოვლენის საფუძველი ელექტრობაა, მაშინ ეს იგივე შინაარსია, რომელიც ჩვენ უშუალოდ გვქონდა ჩვენს წინაშე, ოღონდ გადატანილია შინაგანის ფორმაში.—მაგრამ შემდეგ კიდევ უნდა შევნიშნოთ, რომ საფუძველი არა მარტო უბრალოდ იგივურია თავისთავთან, არამედ ამავე დროს თავისთავად განსხვავებულია, და ამიტომ შეიძლება მივუთითოთ სხვადასხვა საფუძველი ერთი და იმავე შინაარსისათვის. საფუძვლის ეს სხვადასხვაობა განსხვავების ცნების თანახმად შემდგომ წინსვლას ახდენს და გადადის დაპირისპირებაში, საფუძველთა ფორმაში ერთი და იმავე შინაარსის ს ა ს ა რ გ ე ბ ლ ო დ და ს ა წ ი ნ ა ა ღ მ დ ე გ ო დ. თუ, მაგალითად, განვიხილავთ, რომელიმე მოქმედებას, ვთქვათ, ქურდობას, მაშინ ეს ისეთი შინაარსია, რომელშიც შეიძლება რამდენიმე მხარე გავარჩიოთ. ამ მოქმედებით დარღვეულ იქნა საკუთრების უფლება. მაგრამ ამით ქურდმა, რომელიც გაჭირვებული იყო, თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალება მიიღო, და შეიძლება ისიც მოხდეს, რომ ის, ვისაც მოპარეს, კარგად არც იხმარდა თავის საკუთრებას. თუმცა ისიც სწორია, რომ აქ მომხდარი საკუთრების დარღვევა გადამწყვეტი თვალსაზრისია, რომლის წინაშე ყველა დანარჩენი უკანა რიგში უნდა დგებოდეს, მაგრამ საფუძვლის შესახებ აზროვნების კანონში ეს გადამწყვეტი მნიშვნელობა არაა მოცემული. მა-

თალია აზროვნების ამ კანონის ჩვეულებრივ გაგებაში ლაპარაკია არა მარტო საფუძველზე საერთოდ, არამედ *საკმაო* საფუძველზე, და ამიტომ შეიძლება იფიქრონ, რომ მაგალითის სახით აღნიშნულ მოქმედებაში ყველა სხვა მოყვანილი თვალსაზრისები, გარდა საკუთრების უფლების დარღვევის თვალსაზრისისა, თუმცა საფუძვლებია, მაგრამ არაა საკმაო საფუძვლებიო. მაგრამ ამის შესახებაც უნდა შევნიშნოთ, რომ როდესაც ლაპარაკობენ საკმაო საფუძველზე, მაშინ ეს პრედიკატი „საკმაო“ ან უქმი და ზედმეტია, ანდა ისეთი სახისაა, რომ მას გაგვყავართ საფუძვლის როგორც ასეთის კატეგორიის ფარგლებს გარეთ. უქმი და ტავტოლოგიურია ხსენებული პრედიკატი, თუ იმით გამოხატული უნდა იქნეს საერთოდ მხოლოდ დაფუძნების უნარი, რადგან საფუძველი მხოლოდ იმდენად არის საფუძველი, რამდენადაც მას ეს უნარი გააჩნია. თუ ჯარისკაცი ბრძოლის ველიდან გამორბის, რათა სიცოცხლე შეინარჩუნოს, თუმცა იგი მოვალეობის წინააღმდეგ მოქმედებს, მაგრამ არ შეიძლება იმის მტკიცება, რომ საფუძველი, რომელმაც იგი აიძულა ასე მოქცეულიყო, არ იყოს საკმაო, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში თავის პოსტზე დარჩებოდა. შემდეგ კიდევ უნდა ითქვას, რომ როგორც, ერთი მხრივ, ყველა საფუძველი საკმარისია, ასევე, მეორე მხრივ, არც ერთი საფუძველი, როგორც ასეთი საკმარისი არაა, და სახელდობრ იმიტომ, რომ როგორც ზემოთ უკვე შევნიშნეთ, საფუძველს ჯერ კიდევ არავითარი თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული შინაარსი არა აქვს, და, მაშასადამე, არაა თვითმოქმედი და ვერაფერს ვერ წარმოშობს. ამრიგად, მალე დავინახავთ, რომ მხოლოდ *ცნება* არის ასეთი თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული და, მაშასადამე, თვითმოქმედი შინაარსი და სწორედ ცნებას ეხება საქმე, როდესაც *ლაიბნიცი* *საკმაო* საფუძველზე ლაპარაკობს და დაჟინებით მოითხოვს, რომ ნივთები ამ თვალსაზრისით იქნეს განხილული. ლაიბნიცს აქ, უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში ჰქონდა დღესაც ბევრისათვის ესოდენ საყვარელი წმინდა მექანიკური გაგების წესი, რომელსაც ის სამართლიანად არასაკმაოდ თვლიდა. ასე, მაგალითად, როდესაც სისხლის მიმოქცევის ორგანული პროცესი დაჰყავთ მხოლოდ გულის შეკუმშვაზე, ეს წმინდა მექანიკური გაგებაა; ასევე მექანიკურია ის სისხლის სამართლის თეორიები სასჯელის შესახებ, რომლებიც უვნებელყოფას, დაშინებას და სხვა ამგვარ გარეგან საფუძვლებში ხედავენ სასჯელის მიზანს. მართლაც უსამართლოდ ეპყრობიან ლაიბნიცს ისინი, ვინც ფიქრობენ, რომ იგი კმაყოფილდებოდა ამ ესოდენ უბადრუკი, მწირი რაღაცით, როგორიც



არის ფორმალური აზროვნების კანონი საფუძვლის შესახებ. მის მიერ წამოყენებული განხილვის წესი სწორედ რომ უპირისპირდება იმ ფორმალიზმს, რომელიც სჯერდება მხოლოდ საფუძვლებს იქ, სადაც საქმე ეხება ცნებებით შემეცნებას. ამ თვალსაზრისით ლაიბნიცი ერთმანეთს უპირდაპირებს causae efficientes და causa finales და მოითხოვს, რომ არ შეჩერდნენ პირველზე, არამედ განაგრძონ წინსვლა და შეიჭრან უკანასკნელში. ამ განსხვავების თანახმად, მაგალითად, სინათლე, სითბო, სინოტივე, მართალია, განხილული უნდა ყოფილიყო როგორც causae efficientes, მაგრამ არა როგორც მცენარის ზრდის causa finalis, ხოლო causa finalis მაშინ სხვა არა არის რა, თუ არა თვით მცენარის ცნება.

აქ შეიძლება კიდევ შევნიშნოთ ის, რომ მარტო საფუძვლებზე შეჩერება, სახელდობრ სამართლისა და ზნეობის სფეროში, საერთოდ სოფისტების თვალსაზრისი და პრინციპია. როდესაც სოფისტიკაზე ლაპარაკობენ, ჩვეულებრივად ხშირად ესმით განხილვის მხოლოდ ისეთი წესი, რომელიც მიზნად ისახავს, რომ სამართალი და ჭეშმარიტება დაამახინჯონ და ნივთები საერთოდ ყალბი გაშუქებით წარმოადგინონ. მაგრამ ეს ტენდენცია უშუალოდ როდია ჩამარხული სოფისტიკაში, რომლის თვალსაზრისი, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ განმსჯელობის თვალსაზრისია. სოფისტები საბერძნეთში ისეთ დროს გამოვიდნენ, როდესაც ბერძნებს რელიგიურ და ზნეობრივ სფეროში მარტო ავტორიტეტი და ტრადიცია აღარ აკმაყოფილებდა და გრძნობდნენ იმის საჭიროებას, რომ შეეცნოთ ის, რასაც მათთვის მნიშვნელობა ექნებოდა, შეეცნოთ როგორც აზროვნებით გაშუალებული შინაარსი. ამ მოთხოვნას სოფისტები იმით შეხვდნენ, რომ ისწავლეს სხვადასხვა თვალსაზრისის მოძებნა, საიდანაც კი შეიძლებოდა ნივთების განხილვა. ეს სხვადასხვა თვალსაზრისები კი, უპირველეს ყოვლისა, სხვა არა არის რა, თუ არა საფუძვლები. მაგრამ, როგორც ადრე შევნიშნეთ, საფუძველს ჯერ კიდევ არ გააჩნია არავითარი თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული შინაარსი და ისევე ადვილად შეიძლება საფუძველი მოვუნახოთ უზნეო და უსამართლო საქციელს, როგორც ზნეობრივ და სამართლიან მოქმედებებს; ამიტომ იმის გადაწყვეტა, თუ რომელ საფუძვლებს აქვთ მნიშვნელობა, სუბიექტის საქმეა და მის ინდივიდუალურ განწყობილებასა და განზრახვაზეა დამოკიდებული ის, თუ რომელ საფუძველს მიანიჭებს უპირატესობას. ამით ობიექტური ნიადაგი ეთხრება იმას, რაც თავისთავად და თავისთვის ღირებულების მქონეა, ყველას მიერ აღიარებულია; სოფისტიკის ამ უარყოფითი მხრის წყალობით სოფისტებმა

დამსახურებულად მიიღეს ის ცუდი სახელი, რომელიც ჩვენ ზემოთ ვახსენეთ. როგორც ცნობილია, სოკრატე სოფისტებს ყველგან ებრძოდა არა იმით, რომ მათ მსჯელობას უბრალოდ ავტორიტეტსა და ტრადიციას უპირისპირებდა, არამედ უფრო იმით, რომ დიალექტიკურად ამჟღავნებდა მხოლოდ საფუძველთა უსუსურობას და მათ საწინააღმდეგოდ აყენებდა სამართლიანობასა და სიკეთეს, საერთოდ ზოგადსა ანუ ნების ცნებას. თუ დღეს არა მარტო საერო საგანთა განხილვისას, არამედ ქადაგებაშიც ხშირად და უმთავრესად მხოლოდ მსჯელობენ და, მაგალითად, მოჰყავთ ყოველგვარი საფუძველი მადლობისათვის ღვთის მიმართ, სოკრატე და ასევე პლატონიც ამგვარ მსჯელობას მოურიდებლად სოფისტიკად გამოაცხადებდნენ, რადგან, როგორც ვთქვით, სოფისტიკაში საქმე ეხება უპირველეს ყოვლისა არა შინაარსს, რომელიც შეიძლება ჭეშმარიტიც კი იყოს, არამედ საფუძველთა ფორმას, რომლის საშუალებით შეიძლება როგორც ყველაფრის დაცვა, ისე ყველაფერზე იერიშის მიტანა. ჩვენს დღევანდელ რეფლექსიითა და რეზონირებით მდიდარ ხანაში ისეთი ადამიანი, რომელიც ყველაფერს, თვით ყველაზე ცუდსა და უკუღმართსაც კი ვერ მოუძებნის კარგ საფუძველსა და საბუთს, ვერ ჩაითვლება გამჭრიახ კაცად. ყველაფერი, რაც კი ქვეყნად წამხდარა, კარგი საფუძვლითა და საბუთით წამხდარა. როდესაც საფუძვლებს, საბუთებს მიმართავენ, უპირველეს ყოვლისა, გვიჩნდება მიდრეკილება, რომ მათ წინაშე უკან დავიხიოთ და ხელი ავიღოთ ჩვენს აზრებსა თუ მოქმედებაზე, მაგრამ როდესაც გამოცდილებას მივიღებთ და გავიგებთ, თუ როგორია საქმის ვითარება ამ საფუძვლების მიმართ, შემდეგ ვრწმუნდებით, რომ შეიძლება ამ ქვეყნად ყველაფერს მოვუძებნოთ საბუთი და საფუძველი, როგორც სასარგებლო, ისე საწინააღმდეგო, ამიტომ მათ ყურადღებას აღარ ვაქცევთ და ჩვენზე ისინი დიდ შთაბეჭდილებას ველარ ახდენენ.

§ 122.

არსება ჯერ არის ჩენა, და გაშუალება თავის თავში, მაგრამ ახლა იგი როგორც გაშუალების ტოტალობა მისი ერთიანობა თავის თავთან დადგენილია (ist gesetzt) როგორც განსხვავებისა და ამიტომ გაშუალების თვითმოხსნა (Sichaufheben). მაშასადამე, იგი არის უშუალობის ანუ არსის (Seins) კვლავ აღდგენა, მაგრამ იგი არის არსის კვლავ აღდგენა იმდენად, რამდე-



ნადაც იგი გაშუალებულია გაშუალების მოხსნით,—ეს არის არსებობა (Existenz).

შენიშვნა. საფუძველს აქ ჯერ კიდევ არა აქვს არავითარი თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული შინაარსი, ასევე ის ჯერ კიდევ არ არის მიზანი, ამიტომ ის არ არის მოქმედი, არც მწარმოებელია, არამედ რაღაც არსებობა მხოლოდ წარმოსდგება საფუძვლიდან. ამიტომ განსაზღვრული საფუძველი მხოლოდ რაღაც ფორმალურია; ის არის რაღაც განსაზღვრულობა, რამდენადაც იგი დადგინდება (gesetzt wird) როგორც თავის თავთან შეფარდებული, როგორც ჰოყოფა (Affirmation), რომელიც მასზე დამოკიდებულ უშუალო არსებობასთან ურთიერთობაში იმყოფება. სწორედ იმიტომ, რომ განსაზღვრული საფუძველი არის საფუძველი, ის აგრეთვე კარგი საფუძველიცაა, რადგან კარგი, სრულიად აბსტრაქტულად თუ ვიტყვით, ნიშნავს მხოლოდ რაღაც დადებითს და ყოველი გარკვეულობა კარგია, რომელიც კი რაიმე სახით შეიძლება გამოთქმული იქნეს როგორც აღიარებული დადებითი. ამიტომ ყველაფერს შეიძლება მოვუძებნოთ და მივუთითოთ საფუძველი, და კარგ საფუძველს (მაგალითად, მოქმედების კარგ მოტივს) შეუძლია გამოიწვიოს რაღაც მოქმედება ანდა შეუძლია არც გამოიწვიოს იგი, შეიძლება ჰქონდეს შედეგი, და შეიძლება არავითარი შედეგი არ ჰქონდეს. მოძრაობის, მოქმედების საფუძველი, რომელიც რაიმე მოქმედებას იწვევს, მოქმედების გამომწვევ მოტივად იქცევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას ნება შეუერთდება, მხოლოდ ნება ხდის მას მოქმედ საფუძვლად და მიზეზად.

**b. არსებობა**
**(Die Existenz)**

§ 123.

არსებობა არის უშუალო ერთიანობა რეფლექსიისა თავის თავში და რეფლექსიისა სხვაში. ამიტომ იგი არის იმ არსებულთა როგორც თავის თავში რეფლექტირებულთა განუსაზღვრელი სიმრავლე, რომელთაგან თვითეული რეფლექტირებულია თავის თავში და ამავე დროს ჩანს სხვაში, შეფარდებითი არიან,

და რომლებიც ჰქმნიან ურთიერთ დამოკიდებულებათა *სამყაროს* და საფუძველთა და დაფუძნებულთა უსასრულო კავშირს. თვით საფუძვლები არიან არსებობანი, და არსებულნიც აგრეთვე მრავალი მხრით ისევე არიან საფუძველნი, რამდენადაც დაფუძნებულნი.

*დანართი.* სიტყვა არსებობა (Existenz გამოყვანილი სიტყვიდან existere) მიუთითებს, რომ იგი საიდანღაც არის წარმოშობილი; არსებობა არის საფუძვლიდან წარმომდგარი, გაშუალების მოხსნით კვლავ აღდგენილი არსი. არსება, როგორც მოხსნილი არსი, თავდაპირველად ჩვენთვის გამომჟღავნდა როგორც ჩენა, თავის თავში, და ამ ჩენის განსაზღვრანი არის იგივეობა, განსხვავება და საფუძველი. საფუძველი არის იგივეობისა და განსხვავების ერთიანობა, და, როგორც ასეთი, იგი არის ამავე დროს თავისი თავის განსხვავება თავისი თავისაგან. მაგრამ საფუძვლისაგან განსხვავებული ისევე არაა მხოლოდ უბრალო განსხვავება, როგორც თვით საფუძველი არაა აბსტრაქტული იგივეობა. საფუძველი არის თავისი თავის მოხსნა და ის, რისთვისაც იგი თავის თავს მოხსნის, მისი უარყოფის შედეგი, არის არსებობა. ეს უკანასკნელი, როგორც საფუძვლიდან წარმომდგარი, მას თავის თავში შეიცავს, და საფუძველი არ ჩამორჩება არსებობას, არამედ საფუძველი სწორედ ისაა, რომ თავის თავს მოხსნის და არსებობაში გადაიყვანს. ამ გაგებას ჩვეულებრივ ცნობიერებაშიც ვნახულობთ იმდენად, რომ როცა რაიმეს საფუძველს განვიხილავთ, ეს საფუძველი აბსტრაქტული შინაგანი რამ კი არ არის, არამედ თვითონაც თავის მხრივ არსებული რამ არის. ასე, მაგალითად, ხანძრის მიზეზად ვთვლით შენობაზე დაცემულ მეხს. ასევე ამა თუ იმ ხალხის წყობილების საფუძველს მის ზნე-ჩვეულებებსა და ცხოვრების პირობებში ვხედავთ. ეს საერთოდ არის ის ფორმა, რომლითაც არსებული ქვეყანა უპირველესად რეფლექსიას წარმოუდგება, როგორც არსებულთა განუსაზღვრელი სიმრავლე, რომლებიც, როგორც იმავე დროს თავის თავში და სხვაში რეფლექტირებულნი, ერთმანეთს ისე ეფარდებიან როგორც საფუძველი და დაფუძნებული. სამყაროს, როგორც არსებულთა ერთობლიობის, ამ ჭრელ თამაშში თავიდან არსად არ ჩანს მტკიცე დასაყრდენი; აქ ყველაფერი ვლინდება როგორც შეფარდებითი, რომელიც გაპირობებულია სხვის მიერ და რომელიც ასევე აპირობებს სხვას. მარეფლექტირებელი განსჯა იმ საქმით არის გართული, რომ ეს ყოველმხრივი მიმართებანი გამოიძიოს და გამოიკვლიოს, მაგრამ ამასთან საკითხი საბოლოო მიზნის შესახებ პასუხგაუცემლად რჩება და ამიტომ შემმეცნებელი გონების მოთხოვნილება ლოგიკური იდეის შემდგომ განვითარებასთან ერთად მარტოოდენ ფარდობითობის ამ თვალსაზრისის ფარგლებიდან გამოდის.



§ 124.

მაგრამ არსებულის სხვაში რეფლექსია განუყრელია თავის თავში რეფლექსიისაგან; საფუძველი მათი ერთიანობაა, საიდანაც წარმოსდგა არსებობა. ამიტომ არსებული თავის თავში შეიცავს ფარდობითობას და თავის მრავალგვარ კავშირს სხვა არსებულებთან, და თავის თავში *რეფლექტირებულია* როგორც *საფუძველი*. ამრიგად, არსებული არის *ნივთი*.

*შენიშვნა.* *ნივთი თავისთავად*, რომელმაც კანტის ფილოსოფიაში ეგზომ გაითქვა სახელი, აქ თავის თავს გვიჩვენებს თავისი წარმოშობის პროცესში, სახელდობრ, როგორც აბსტრაქტული რეფლექსია თავის თავში, წინააღმდეგ რეფლექსიისა სხვაში და საერთოდ წინააღმდეგ განსხვავებული განსაზღვრებებისა, რეფლექსია, რომელსაც ებღაუჭებიან როგორც ამ განსაზღვრებათა შიშველ, ცარიელ *საფუძველს*.

*დანართი.* თუ ამტკიცებენ, რომ *ნივთი თავისთავად* შეუცნობელიაო, ამას შეიძლება დავეთანხმოთ იმდენად, რამდენადაც შემეცნება ესმით საგნის შემეცნებად მის კონკრეტულ გარკვეულობაში, რადგან ნივთი თავისთავად სხვა არა არის რა, თუ არა სრულიად აბსტრაქტული და განუსაზღვრელი, გაურკვეველი ნივთი საერთოდ. თუმცა იმავე უფლებით, რა უფლებითაც თავისთავად ნივთზე ლაპარაკობენ, შეიძლება ითქვას აგრეთვე თვისობრიობა თავისთავად, რაოდენობა თავისთავად, და ასე შემდეგ ყველა დანარჩენი კატეგორიების შესახებ, და გაგებულ იქნეს ეს კატეგორიები მათს აბსტრაქტულ უშუალობაში, ე. ი. მათი განვითარებისა და შინაგანი გარკვეულობისაგან განყენებით. ამდენად განსჯის თვითნებობად უნდა იქნეს მიჩნეული ის გარემოება, რომ მაინცა და მაინც მხოლოდ ნივთის ფიქსირება ხდება მის „*თავისთავად*“-ში. მაგრამ გამოთქმას „თავისთავად“ იყენებენ როგორც ბუნებრივი, ისე სულიერი სამყაროს მიმართ, და ამის მიხედვით ლაპარაკობენ, მაგალითად, ელექტრობაზე, ან მცენარეზე *თავისთავად*, აგრეთვე ადამიანზე ან სახელმწიფოზე „თავისთავად“ და ამ საგანთა

„თავისთავად“-ში ესმით ის, რასაც წარმოადგენენ ისინი ნამდვილად და საკუთრივ. აქ საქმის ვითარება სწორედ ისეთივეა, როგორც თავისთავად ნივთის მიმართ საერთოდ, სახელდობრ კი, თუ საგანთა „თავისთავად“-ზე შეჩერდით, მაშინ მათ შეიცნობთ არა მათს ჭეშმარიტებაში, არამედ შიშველი აბსტრაქციის ცალმხრივ ფორმაში. ასე, მაგალითად, ადამიანი თავისთავად, ბავშვია, რომლის ამოცანა ის არის, რომ ამ აბსტრაქტულ და განუვითარებელ *თავისთავად*-ში კი არ გაიყინოს, არამედ ის, რაც პირველად არის მხოლოდ „თავისთავად“, იქცეს „თავისთვისაც“, სახელდობრ, იქცეს თავისუფალ და გონიერ არსებად. სწორედ ასევე სახელმწიფო „თავისთავად“ ჯერ კიდევ განუვითარებელი, პატრიარქალური სახელმწიფოა, რომელშიც სახელმწიფოს ცნებაში მოცემულ სხვადასხვა პოლიტიკურ ფუნქციებს ჯერ კიდევ არ მიუღწევიათ ცნების შესაბამის კონსტიტუირებამდე. ამავე აზრით ჩანასახიც აგრეთვე შეიძლება მივიჩნიოთ მცენარედ „თავისთავად“. ამ მაგალითებმა უნდა გვიჩვენოს, რომ ძალიან ცდებიან ისინი, ვინც ფიქრობენ, თითქოს ნივთთა „თავისთავად“ ან ნივთი თავისთავად ჩვენი შემეცნებისათვის მიუწვდომელი რამ იყოს. ყველა ნივთი თავდაპირველად არის „თავისთავად“, მაგრამ ის ამ მდგომარეობაზე არ ჩერდება და ისე როგორც ჩანასახი, რომელიც არის მცენარე თავისთავად, უნდა განვითარდეს, ასევე ნივთი საზოგადოდ გადალახავს თავის შიშველ „თავისთავადს“, როგორც აბსტრაქტულ რეფლექსიას თავის თავში, ვითარდება იქამდე, რომ გამოამჟღავნოს თავისი თავი როგორც რეფლექსიამ სხვაში და, ამრიგად, *აქვს თვისებები*.

### c. ნივთი

### § 125.

*ნივთი* არის ტოტალობა როგორც საფუძვლისა და არსებობის განსაზღვრებათა დადგენილი (gesetzte) განვითარება ერთში. ერთ-ერთი თავისი მომენტის მხრივ, *სხვაში რეფლექსიის* მხრივ, მას აქვს განსხვავება თავის თავში; ამ განსხვავებათა წყალობით იგი არის რაღაც *განსაზღვრული* და კონკრეტული ნივთი. α) ეს განსაზღვრებანი *ერთმანეთისაგან* განსხვავებული არიან; ნივთებში და არა თავის თავში აქვთ მათ თავიანთი რეფლექსია თავის თავში. ისინი არიან ნივთის *თვისებები*, და მათი დამოკიდებულება ნივთთან არის *ქონება*.



*შენიშვნა*. *ქონება*, როგორც დამოკიდებულება, იჭერს *არსის* ადგილს. მართალია *რაიმესაც აქვს თვისობრიობანი*, მაგრამ ეს გადატანა ქონებისა არსებულზე ზუსტი არ არის რადგან ასეთი განსაზღვრულობა, როგორც თვისობრიობა, უშუალოდ რაიმეს ერთიანია და რაიმე *სწყვეტს ყოფნას*, როცა თვისობრიობას დაკარგავს. *ნივთი* კი არის რეფლექსია თავის თავში, როგორც იგივეობა, განსხვავებული აგრეთვე განსხვავებისაგანაც, თავისი განსაზღვრებებისაგან. — ზმნა ,,haben‘‘ [ქონება] მრავალ ენაში იხმარება *წარსულის* აღსანიშნავად და სამართლიანადაც იხმარება, რადგან წარსული არის *მოხსნილი არსი* და გონი არის რეფლექსია თავის თავში ამ წარსულისა; მხოლოდ გონში აქვს მას მდგრადობა, მაგრამ გონი ამ მასში მოხსნილ არსს განასხვავებს აგრეთვე თავისი თავისაგანაც.

*დანართი*. ნივთში უკან ბრუნდებიან ყველა რეფლექტირებული განსაზღვრებანი როგორც არსებულნი. ამრიგად, ნივთი, როგორც, უპირველეს ყოვლისა, ნივთი თავისთავად, თავის თავთან იგივურია. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, იგივეობა არ არსებობს განსხვავების გარეშე, და ის თვისებები, რომლებიც ნივთს გააჩნია, არსებული განსხვავებებია, სხვაობის ფორმით. მაშინ როდესაც განსხვავებულნი ადრე ერთმანეთის მიმართ გულგრილნი აღმოჩნდნენ და მხოლოდ მათი გარეგანი შედარების წყალობით იქნა დადგენილი მათი ურთიერთ მიმართება, ახლა ნივთში გვაქვს კავშირი, რომელიც სხვადასხვა თვისებებს ერთმანეთთან აერთებს. თუმცა თვისება არ უნდა ავურიოთ თვისობრიობასთან. მართალია, იმასაც ამბობენ, რომ რაღაცას აქვს თვისობრიობანიო. მაგრამ ეს აღნიშვნა შეუფერებელია იმდენად, რამდენადაც სიტყვა „აქვს“ [„ქონება“] მიუთითებს დამოუკიდებლობაზე, რაც ჯერ კიდევ არ გააჩნია უშუალოდ თავისი თვისობრიობის იგივურ რაღაცას. ის, რაც არის ნივთი, არის მხოლოდ თავისი თვისობრიობის წყალობით, მაშინ როდესაც, პირიქით, მართალია ნივთი ამასთან არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მას თვისებები აქვს, მაგრამ მაინც არაა დაკავშირებული ამა თუ იმ განსაზღვრულ თვისებასთან, და, მაშასადამე, შეუძლია აგრეთვე დაკარგოს ესა თუ ის თვისება, ისე რომ მაინც დარჩეს იმად, რაც არის.

### § 126.

β) მაგრამ რეფლექსია-სხვაში არის *საფუძველშიც* უშუალოდ თვით მასში რეფლექსია-თავის-თავში, ამიტომ თვისებები ამდენად არა მარტო განსხვავებული არიან, არამედ თავის თავის

იგივურიც არიან, *დამოუკიდებელნი* და თავისუფალნი ნივთთან თავიანთი დაკავშირებულობისაგან. მაგრამ ვინაიდან ისინი არიან ნივთის *ერთმანეთისაგან განსხვავებული* განსაზღვრებანი, როგორც თავის თავში რეფლექტირებულნი, ამიტომ ისინი თვით ნივთები კი არ არიან, რადგან ნივთები კონკრეტულნი არიან, არამედ ისინი არიან თავის თავში რეფლექტირებული არსებობანი როგორც აბსტრაქტული განსაზღვრულობანი, — *მატერიები*.

*შენიშვნა.* მატერიები, მაგალითად, მაგნეტური, ელექტრული მატერიები არც იწოდებიან *ნივთებად*. — ისინი საკუთრივ თვისობრიობანი არიან, თავიანთი არსის იგივურნი, მაგრამ ისეთი არსისა, რომელიც რეფლექტირებულია, არსებობაა, — უშუალობას მიღწეული განსაზღვრულობა, მაგრამ ისეთი უშუალობა, რომელიც რომელიმე რეფლექტირებული არსებობაა.

*დანართი.* იმ თვისებათა, ნივთს რომ *აქვს*, — ისეთ დამოუკიდებელ მატერიებად ანუ ნივთიერებებად ქცევა, რომელთაგან შედგება ნივთი, თუმცა ნივთის ცნებაში არის დაფუძნებული და ამიტომ ცდაშიც გვხვდება, მაგრამ ეწინააღმდეგება როგორც აზრს, ისე ცდას. თუ იმ გარემოებიდან, რომ ამა თუ იმ ნივთის გარკვეული თვისებები, როგორც, მაგალითად, ფერი, სუნი და ა.შ. შეიძლება წარმოდგენილი იქნეს როგორც განსაკუთრებული ფერის ნივთიერება, სუნის ნივთიერება, იმ დასკვნას გამოიყვანენ, თითქოს ამით ყველაფერი თავდებოდეს, და იმისათვის, რომ გაიგონ, თუ საკუთრივ რა ხდება ნივთებში, სხვა აღარაფერი იყოს გასაკეთებელი, გარდა იმისა, რომ ისინი იმ ნივთიერებებად დაშალონ, რომლებისაგანაც ისინი შემდგარი არიან. ეს დაშლა დამოუკიდებელ ნივთიერებებად თავის ნამდვილ ადგილს მხოლოდ არაორგანულ ბუნებაში ჰპოვებს და ქიმიკოსი მართალია, როდესაც საჭმლის მარილს ან თაბაშირს მათ ნივთიერებებად შლის და შემდეგ ამბობს, რომ პირველი შედგება ქლორისა და ნატრიუმისაგან, ხოლო თაბაშირი გოგირდმჟავა კირისაგან და წყლისაგან. ასევე მართალია გეოგნოზია, როდესაც გრანიტს განიხილავს როგორც რთულ, კვარცის, მინდვრის შპატისა და გლიმერისაგან შემდგარ სხეულს. ეს ნივთიერებები, რომლებისგანაც ნივთი შედგება, ნაწილობრივ თვითონაც თავის მხრივ ნივთები არიან, რომლებიც როგორც ასეთნი თავის მხრივ კვლავ შეიძლება აბსტრაქტულ ნივთიერებებად დაიშალონ, როგორც, მაგალითად, გოგირდმჟავა, რომელიც შედგება წყალბადის, გოგირდისა და ჟანგბადი-



საგან. მაშინ როდესაც ამგვარი ნივთიერებები და მატერიები ფაქტიურად შეიძლება წარმოდგენილ იქნენ როგორც თავისთვის არსებულნი, ხშირად ისიც ხდება, რომ ნივთთა სხვა თვისებებსაც, რომლებსაც ეს დამოუკიდებლობა არ გააჩნიათ, განიხილავენ განსაკუთრებულ მატერიებად; ასე, მაგალითად, ლაპარაკობენ სითბომბადზე, ელექტრულ და მაგნეტურ მატერიებზე, მაგრამ ეს ნივთიერებები და მატერიები განსჯის უბრალო ფიქციებად უნდა მივიჩნიოთ. ასეთია საერთოდ აბსტრაქტული განსჯის რეფლექსიის წესი, იგი თვითნებურად ამოგლეჯს ცალკეულ კატეგორიებს, რომელთაც მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ როგორც იდეის განვითარების გარკვეულ საფეხურებს, და შემდეგ მათ იყენებენ იმგვარად, რომ ყველა განსახილველი საგანი მასზე დაიყვანება; ამას, როგორც ამბობენ, ვითომც იმ მიზნით აკეთებენ, რომ ახსნან ეს საგნები, ნამდვილად კი ასეთი დაყვანა ეწინააღმდეგება გულუბრყვილო, მიუკერძოებელ მჭვრეტელობას და ცდას. სწორედ ამ გაგებას, რომ ნივთები დამოუკიდებელი ნივთიერებებისაგან შედგება, ხშირად ისეთ დარგებში იყენებენ, სადაც მას არავითარი ძალა და მნიშვნელობა აღარ აქვს. თვით ბუნების ფარგლებშიც, ორგანულ სიცოცხლეზე გამოყენებისას, ეს კატეგორია არადამაკმაყოფილებელი აღმოჩნდება. მართალია, ამბობენ, რომ „ეს ცხოველი შედგება ძვლებისაგან, კუნთებისაგან, ნერვებისაგან“ და ა. შ., მაგრამ უშუალოდ ცხადია, რომ მას სრულიად არა აქვს ის აზრი, რაც აქვს იმ გამოთქმას, რომ გრანიტის ნატეხი ზემოხსენებული ნივთიერებებისაგან შედგება. ეს ნივთიერებანი სრულიად გულგრილნი არიან თავიანთი შეერთების მიმართ და შეუძლიათ ამ შეერთების გარეშეც ასევე კარგად იარსებონ, ორგანიული სხეულის სხვადასხვა ნაწილებს და ასოებს კი, პირიქით, მხოლოდ ამ შეერთებაში შეუძლიათ არსებობა და ერთმანეთისაგან დაშორებულნი, გათიშულნი, ისინი, როგორც ასეთნი, ველარ განაგრძობენ არსებობას.

§ 127.

ამრიგად, *მატერია* არის *აბსტრაქტული* ანუ განუსაზღვრელი რეფლექსია *სხვაში*, ანუ იგი არის რეფლექსია თავის თავში, მაგრამ იმავე დროს როგორც *განსაზღვრული*; ამიტომ იგი არის მუნარსებული (*daseiende*) *ნივთობა*, ნივთის მდგრადობა (მყარობა). ნივთს ამრიგად

მატერიებში აქვს თავისი რეფლექსია თავის თავში (საწინააღმდეგო იმისა, რაც ჩვენ ვნახეთ § 125-ში), ის შედგება არა თავისი თავისაგან, არამედ *მატერიებისაგან* და იგი მხოლოდ მათი ზედაპირული კავშირია, მათი გარეგანი გაერთიანებაა.

§ 128.

γ) მატერია, როგორც არსებობის *უშუალო ერთიანობა* თავის თავთან, აგრეთვე გულგრილია განსაზღვრულობისადმი; ამიტომ მრავალი სხვადასხვა მატერია ერთიანდება *ერთ მატერიად*, არსებობად, რომელსაც აქვს *იგივეობის* რეფლექტური განსაზღვრება; წინააღმდეგ ერთიანი მატერიისა ეს სხვადასხვა განსაზღვრულობანი და მათი გარეგანი *მიმართება*, რაც მათ ერთმანეთის მიმართ გააჩნიათ ნივთში, *ფორმაა*, *განსხვავების* რეფლექტური განსაზღვრებაა, მაგრამ ისეთი განსაზღვრება, რომელშიც ისინი განისაზღვრებიან როგორც არსებულნი და როგორც ტოტალობა.

*შენიშვნა*. ეს ერთიანი, განსაზღვრებებს მოკლებული მატერია იგივეა, რაც ნივთი თავისთავად, მაგრამ ეს უკანასკნელი თავის თავში სრულიად აბსტრაქტულია, მატერია კი თავის თავში არსებულია აგრეთვე სხვისთვისაც, პირველ რიგში კი — ფორმისათვის.

*დანართი*. სხვადასხვა მატერიები, რომლებისგანაც ნივთი შედგება, *თავისთავად* ერთი იგივეა, რაც მეორე. მაშასადამე, ჩვენ ვიღებთ *ერთ* მატერიას საერთოდ, რომელშიც განსხვავება დადგენილია როგორც მისი გარეგანი, ე. ი. როგორც შიშველი *ფორმა*. მარეფლექტირებელი ცნობიერებისათვის ძალიან ჩვეული რამ არის ნივთთა ისეთი გაგება, რომელიც ყველა ნივთს უკლებლივ საფუძვლად უდებს ერთსა და იმავე მატერიას და მათ ერთმანეთისგან მხოლოდ გარეგნულად, ფორმის მიხედვით, განასხვავებს. ამასთან მატერია აქ თავისთავად აღიარებულია როგორც სრულიად განუსაზღვრელი, გაურკვეველი, რომელსაც მაინც უნარი აქვს მიიღოს ყოველგვარი განსაზღვრება, და რომელიც ამავე დროს მთლად პერმანენტულია და ყოველგვარ გადასვლებსა და ცვლილებებში თავისი თავის თანასწორი რჩება. მატერიის ეს გულგრილობა განსაზღვრული, გარკვეული ფორმებისადმი მოიპოვება, უეჭველად, სასრულ ნივთებში. ასე, მაგალითად, მარმარილოს ლოდი გულგრილია



იმისადმი, მას ამა თუ იმ ქანდაკების ფორმას მისცემენ, თუ სვეტის ფორმას. ოღონდ ამასთანავე მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის გარემოება, რომ ისეთი ნივთიერება, როგორიცაა მარმარილოს ლოდი, მხოლოდ შეფარდებით (მოქანდაკის მიმართ) არის გულგრილი ფორმისადმი, თორემ იგი საერთოდ სულაც არ არის უფორმო. ამისდა მიხედვით მინერალოგი განიხილავს მხოლოდ შეფარდებით უფორმო მარმარილოს როგორც ქვის გარკვეულ—განსაზღვრულ ფორმაციას და განასხვავებს მას სხვა ასევე განსაზღვრული ფორმაციებისაგან, ასე, მაგალითად, რიყის ქვისაგან, პორფირისაგან და სხვ. მისთ. მაშასადამე, მხოლოდ მააბსტრაჰირებელი (განყენებული) განსჯა ახდენს მატერიის ფიქსაციას იზოლირებულად და უფორმოდ; პირიქით, სინამდვილეში, მატერიის აზრი უთუოდ შეიცავს ფორმის პრინციპს და ამიტომ ცდაშიც არსად არ გვხვდება უფორმო მატერიის არსებობა. თუმცა მატერიის როგორც იმთავითვე მოცემულის და თავისთავად უფორმო რამის გაგება ძალიან ძველია და უკვე გვხვდება ძველ ბერძნებში, ჯერ ქაოსის მითიური სახით, რომელიც წარმოდგენილი ჰქონდათ, როგორც არსებული ქვეყნის უფორმო საფუძველი. შემდეგ, ამ წარმოდგენის შედეგია ღმერთის მიჩნევა არა სამყაროს შემოქმედად, არამედ უბრალოდ სამყაროს შემქმნელად, დემიურგად. პირიქით, უფრო ღრმა შეხედულება ამბობს, რომ ღმერთმა სამყარო არარაობიდან შექმნა, რითაც შემდეგ, ერთი მხრივ, ის არის გამოთქმული, რომ მატერიას როგორც ასეთს არ გააჩნია თვითმყოფობა, დამოუკიდებლობა, ხოლო, მეორე მხრივ, ფორმა მატერიაში გარედან კი არ შედის, არამედ, იგი როგორც ტოტალობა, მატერიის პრინციპს თავის თავში ატარებს; ეს თავისუფალი და უსასრულო ფორმა, როგორც მალე დავინახავთ, არის *ცნება*.

§ 129.

ნივთი, ამრიგად, იყოფა *მატერიად* და *ფორმად*, რომელთაგან თვითეული ნივთობის *ტოტალობაა* და დამოუკიდებელია, თავისთვის არსებობს. მაგრამ *მატერია*, რომელიც დადებითი, განუსაზღვრელი არსებობა უნდა იყოს, შეიცავს, როგორც არსებობა, სხვაში რეფლექსიასაც და აგრეთვე თავის-თავში-არსს; როგორც ამ განსაზღვრებათა ერთიანობა, თვით იგი ფორმის ტოტალობაა. მაგრამ ფორმა უკვე შეიცავს როგორც განსაზღვრებათა ტოტალობას რეფლექსიას თავის თავში ანუ როგორც *თავის*

*თავთან მიმართებაში მყოფ ფორმას* მას აქვს ის, რაც უნდა შეადგენდეს მატერიის განსაზღვრებას. ორივე *თავისთავად* ერთი და იგივეა. ეს მათი ერთიანობა, რაკი *დადგენილია* (gesetzt), საერთოდ არის *მიმართება* მატერიისა და ფორმისა, რომლებიც, მიუხედავად ამისა, მაინც განსხვავებულნიც არიან.

§ 130.

ნივთი, როგორც ასეთი ტოტალობა, წარმოადგენს წინააღმდეგობას, რაც იმით გამოიხატება, რომ თავისი უარყოფითი ერთიანობის მხრივ ის არის ფორმა, რომელშიც მატერია განსაზღვრულია და *თვისებათა* დონემდეა ჩამოქვეითებული (§125), მაგრამ ამასთანავე ის *შედგება მატერიებისაგან*, რომლებიც ნივთის თავის შიგნით რეფლექსიაში ერთსა და იმავე დროს იმდენადვე დამოუკიდებელნი არიან, რამდენადაც უარყოფილნი. ამრიგად, ნივთი არის არსებითი არსებობა, როგორც რომელიღაც არსებობა, რომელიც თვით თავის თავში ხსნის თავის თავს,—*არის მოვლენა*.

*შენიშვნა*. *უარყოფას*, ისევე *დადგენილს* (gesetzt) ნივთში, როგორც მატერიათა დამოუკიდებლობას (თვითმყოფობას), ვხვდებით ფიზიკაში *პორიანობის* სახით. თვითეული მრავალრიცხოვან მატერიათაგანი (ფერის ნივთიერება, სურნელოვანი ნივთიერება და სხვა ნივთიერებანი, რომელთა შორის, ზოგიერთი ფიზიკოსის აზრით, არის აგრეთვე ბგერადი ნივთიერებაც, შემდეგ კიდევ სითბური ნივთიერება, ელექტრული მატერია და ა. შ.) *აგრეთვე უარყოფილია*, და ამ მათს უარყოფაში, მათს პორებში, მრავალი სხვა დამოუკიდებელი მატერიებია, რომლებიც ასევე პორიანი არიან და თავის მხრივ თავის თავში არსებობის საშუალებას აძლევენ სხვა მატერიებს. პორები *ემპირიული* რამ კი არ არიან, არამედ განსჯის გამონაგონია, განსჯისა, რომელიც დამოუკიდებელ მატერიათა უარყოფის მომენტს ამრიგად წარმოიდგენს და ფარავს წინააღმდეგობათა შემდგომ განვითარებას იმ ბუნდოვანი არეულ-დარეულობით, რომელშიც ყველა მატერია *თვითმყოფია* (*დამოუკიდებელია*) და მაინც თვითეული მათგანი ასევე *უარყოფილია* ერთი მეორეში. — თუ ამგვარადვე ხდება გონში უნარიანობათა ან მოქმედებათა ჰიპოსტაზირება, მაშინ მათი ცოცხალი ერთიანობა ასევე იქცევა არეულ-დარეულ წარმოდგენად მათი ერთიმეორეზე ზემოქმედების შესახებ.



ისე როგორც ეს პორები (ლაპარაკია არა პორებზე ორგანულ სხეულებში, ხის, კანის და ა. შ. პორებზე, არამედ პორებზე ეგრეთწოდებულ მატერიებში, როგორც, მაგალითად, ფერის ნივთიერებაში, სითბურ ნივთიერებაში და ა. შ. ანდა ლითონებში, კრისტალებში და სხ. მისთ.) დადასტურებას ვერ ჰპოვებენ ცდასა და დაკვირვებაში, ასევე თვით მატერიაც, შემდეგ მისგან გამოყოფილი ფორმა, უწინარეს ნივთი და მისი მდგრადი შედგენილობა მატერიებისაგან, ან ნივთი, რომელიც თვითონ მდგრადია, მყარია და მხოლოდ თვისებები გააჩნია — ყოველივე ეს პროდუქტია მარეფლექტირებელი განსჯისა, რომელიც, აკვირდება რა და ფიქრობს, რომ გვაუწყებს იმას, რასაც აკვირდება, ნამდვილად ჰქმნის მეტაფიზიკას, რომელიც ყოველმხრივ წინააღმდეგობას წარმოადგენს, რაც მისთვის მაინც დაფარული რჩება.

B.

*მოვლენა*

§ 131.

არსება უნდა *გამოვლინდეს*. მისი ჩენა, ვლენა, [ასახვა] (Scheinen) მასში არის მისი მოხსნა უშუალობად, რომელიც როგორც რეფლექსია თავისთავში ამრიგად *მდგრადი* არსებობაა (Bestehen) (მატერიაა), ხოლო როგორც *ფორმა* იგი რეფლექსიაა სხვაში, *თავის თავის მომხსნელი* მდგრადი არსებობა. ჩენა [ასახვა] არის ისეთი განსაზღვრება, რომლის წყალობითაც არსება არის არა არსი, არამედ არსება, ხოლო განვითარებული ჩენა არის მოვლენა. ამიტომ არსება არის არა მოვლენის *უკან*, არა მოვლენის *მიღმა*, არამედ იმის გამო, რომ არსება არის ის, რაც არსებობს, არსებობა არის მოვლენა (die Existenz ist Erscheinung).

*დანართი*. არსებობა, დადგენილი მის წინააღმდეგობაში, არის მოვლენა. ეს უკანასკნელი არ უნდა ავურიოთ უბრალო ჩენაში. ჩენა არის არსის ან უშუალობის უახლოესი ჭეშმარიტება; უშუალო არ არის ის, რაც ჩვენ მისი სახით გვგონია, იგი არ არის დამოუკიდებელი [თვითმყოფი] და თავის თავზე დამყარებული, არამედ იგი

არის მხოლოდ ჩენა (ასახვა), და, როგორც ასეთი თავმოყრილია თავის თავში ყოფიერი არსების სიმარტივეში. ეს უკანასკნელი, უპირველეს ყოვლისა, არის თავის თავში ჩენა-ასახვის ტოტალობა, მაგრამ შემდეგ ამ შინაგანობაზე იგი არ ჩერდება, არამედ გამოდის გარეთ როგორც საფუძველი არსებობაში, რომელიც როგორც თავისი საფუძვლის არა თავის თავში, არამედ სხვაში მქონე, არის სწორედ მოვლენა. როდესაც მოვლენაზე ვლაპარაკობთ, მას ვუკავშირებთ წარმოდგენას არსებულ ნივთთა განუსაზღვრელი მრავალფეროვნების შესახებ, რომელთა არსი მთლიანად მხოლოდ გაშუალებაა, და რომლებიც, მაშასადამე, თავიანთ თავზე კი არ არიან დამყარებული, არამედ მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ როგორც მომენტებს. მაგრამ ეს იმავე დროს იმასაც ნიშნავს, რომ არსება მოვლენის უკან ან მიღმა კი არ იმყოფება, არამედ, პირიქით, თითქოს თავისი უსასრულო სიკეთითა და მადლით თავის ჩენა-ასახვას გაუშვებს უშუალობაში და მას არსებობის სიხარულს მიანიჭებს. ამით დადგენილი მოვლენა არ დგას საკუთარ ფეხზე და თავისი არსი თვითონ თავის თავში კი არა აქვს, არამედ რაღაც სხვაში. ღმერთი, რომელიც, როგორც არსება, სიკეთეა, იმიტომ რომ ის თავის თავში თავისი ჩენის მომენტებს არსებობას ანიჭებს, ჰქმნის სამყაროს; მაგრამ იგი თავს იჩენს იმავე დროს როგორც ძალაუფლების მქონე მის მიმართ და, როგორც სამართლიანობა, ცხადჰყოფს, რომ ამ არსებული სამყაროს შინაარსი, რამდენადაც სამყაროს სურს არსებობა თავის თავად, არის მხოლოდ მოვლენა.

მოვლენა საერთოდ ლოგიკური იდეის ძალიან მნიშვნელოვანი საფეხურია და შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფია ჩვეულებრივი ცნობიერებისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი უბრალო მოვლენად განიხილავს იმას, რასაც ეს ცნობიერება თვლის არსებულად და დამოუკიდებლად, თვითმყოფად. მაგრამ ამასთან საჭიროა ჯეროვნად შევიცნოთ მოვლენის მნიშვნელობა. სწორედ როდესაც რამეზე ლაპარაკობენ, რომ იგი მ ხ ო ლ ო დ მოვლენა არისო, ეს გამოთქმა შეიძლება არასწორად გაიგონ იმ აზრით, თითქოს ამ მხოლოდ მოვლენად მხარესთან შედარებით, არსებული [ყოფიერი] ანუ უშუალო უფრო უმაღლესი რამ იყოს. ნამდვილად კი სწორედ შებრუნებით არის საქმე, სახელდობრ ისე, რომ მოვლენა უფრო უმაღლესი რამ არის, ვიდრე მარტივი არსი. მოვლენა საერთოდ არსის ჭეშმარიტებაა და უფრო მდიდარი განსაზღვრებაა, ვიდრე არსი, რამდენადაც მოვლენა გაერთიანებულად შეიცავს თავის თავში რეფლექ-



სიისა და სხვაში რეფლექსიის მომენტებს, არსი ანუ უშუალობა კი, პირიქით, ჯერ კიდევ ცალმხრივად მოკლებულია მიმართებებს და (მოჩვენებით) მხოლოდ თავის თავზეა დამყარებული. მაგრამ მაინც ეს სიტყვა „მ ხ ო ლ ო დ“ უეჭველად მიუთითებს მოვლენის ნაკლზე, და ეს ნაკლი ის არის, რომ მოვლენა ჯერ კიდევ მაინც დატეხილია თავის თავში, თავის თავში არ გააჩნია თავისი დასაყრდენი.

უფრო უმაღლესი, ვიდრე მხოლოდ მოვლენა, უპირველეს ყოვლისა, არის სინამდვილე, რომლის შესახებაც, როგორც არსების მესამე საფეხურის შესახებ, შემდეგ ვილაპარაკებთ.

ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში სწორედ კ ა ნ ტ ს ეკუთვნის ის დამსახურება, რომ მან პირველად კვლავ წამოაყენა ზემოხსენებული განსხვავება ჩვეულებრივ და ფილოსოფიურ ცნობიერებას შორის. მაგრამ კანტი მაინც შუა გზაზე შეჩერდა, რამდენადაც მას მოვლენა მხოლოდ სუბიექტური აზრით ესმოდა და მოვლენის გარეთ მოახდინა აბსტრაქტული არსების, როგორც ჩვენი შემეცნებისათვის მიუწვდომელი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ ნ ი ვ თ ი ს, ფიქსაცია. ნამდვილად კი მოვლენად ყოფნა თვით უშუალო საგნობრივი სამყაროს საკუთარი ბუნებაა და როდესაც მას შევიცნობთ როგორც მოვლენას, ამით შევიცნობთ იმავე დროს მის არსებასაც, რომელიც მოვლენის უკან ან მიღმა დაფარული კი არ რჩება, არამედ სწორედ იმით (მოვლენით) ამჟღავნებს, აცხადებს, ავლენს თავის თავს როგორც არსებას, რომ მას იგი უბრალო მოვლენამდე ჩამოჰყავს. — თუმცა ამ გულუბრყვილო ცნობიერებას ვერ ვუსაყვედურებთ იმას, რომ იგი ტოტალობისადმი თავისი მისწრაფების ჟამს არ ჯერდება სუბიექტური იდეალიზმის მტკიცებას იმის შესახებ, რომ ჩვენ თითქოს საქმე გვაქვს მხოლოდ და მხოლოდ მოვლენებთან. მაგრამ ამ გულუბრყვილო ცნობიერებას ადვილად უხდება ის, რომ თავს იდებს რა შემეცნების ობიექტურობის გადარჩენას, უბრუნდება აბსტრაქტულ უშუალობას და მას პირდაპირ იღებს ჭეშმარიტ და ნამდვილ რამედ. ფ ი ხ ტ ე მ თავის პატარა ნაწარმოებში სათაურით „მზესავით ნათელი უწყება ფართო საზოგადოებას უახლესი ფილოსოფიის ნამდვილი არსების შესახებ; ცდა იმისა, რომ მკითხველს გაგება ვაიძულოთ“, პოპულარული ფორმით განიხილა წინააღმდეგობა სუბიექტურ იდეალიზმსა და უშუალო ცნობიერებას შორის, და სცადა ავტორსა და მკითხველს შორის გამართული საუბრის ფორმით ეჩვენებინა სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისის მართებულობა. ამ საუბარში მკითხველი შესჩივის ავტორს თავის გასაჭირს იმის გა-

მო, რომ მას ვერასგზით ვერ მოუხერხებია ავტორის თვალსაზრისზე დადგომა და გამოთქვამს იმ უნუგეშო შთაბეჭდილებას, რომელსაც უნერგავს ის აზრი, თითქოს მის ირგვლივ მყოფი ნივთები ნამდვილი ნივთები კი არ იყოს, არამედ მხოლოდ უბრალო მოვლენები. რასაკვირველია, ამ გულისტკივილის გამო მკითხველს ვერ ვუსაყვედურებთ იმდენად, რამდენადაც მისგან მოითხოვენ, რომ მან თავისი თავი მიიჩნიოს მხოლოდ სუბიექტური წარმოდგენების გაუვალ წრეში დატყვევებულად. თუმცა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მოვლენის წმინდა სუბიექტურ გაგებას, უნდა ითქვას, რომ ჩვენ ყველა საბუთი გვაქვს, კმაყოფილი ვიყოთ იმით, რომ ჩვენს ირგვლივ მყოფი ნივთების სახით საქმე გვაქვს მხოლოდ მოვლენებთან და არა მყარ და დამოუკიდებელ თვითმყოფ არსებობებთან, რადგან ამ შემთხვევაში როგორც სხეულებრივად, ისე სულიერად შიმშილით ამოვწყდებოდით.

### a. *მოვლენათა სამყარო*

### § 132.

მოვლენადი არსებობს ისე, რომ მისი *მდგრადი არსებობა* უშუალოდ მოხსნილია და ეს უკანასკნელი თვითონ ფორმის მხოლოდ ერთ-ერთი მომენტია; ფორმა თავის თავში შეიცავს მდგრად არსებობას ანუ მატერიას, როგორც ერთ-ერთ თავის განსაზღვრებას. მოვლენადს ამრიგად თავისი საფუძველი აქვს ამ მატერიაში როგორც თავის არსებაში, თავის რეფლექსიაში თავის თავში თავისი უშუალობის საპირისპიროდ, მაგრამ ამით მოვლენადს თავისი საფუძველი აქვს მხოლოდ ფორმის სხვა განსაზღვრულობაში. ეს მისი საფუძველი აგრეთვე არის მოვლენადი, და ამრიგად მოვლენა მიიწევს წინ მდგრადი არსებობის უსასრულო გაშუალებისაკენ ფორმის მეოხებით, მაშასადამე, აგრეთვე არამდგრადი არსებობითაც. ეს უსასრულო გაშუალება იმავე დროს თავის თავთან თანაფარდობის ერთგვარი ერთიანობაა, და არსებობა ვითარდება *ტოტალობად* და მოვლენათა *ქვეყნად*, რეფლექტირებული სასრულობის ქვეყნად.



### b. *შინაარსი და ფორმა*

### § 133.

მოვლენის სამყაროს ურთიერთგარემდებარება არის ტოტალობა და სრულიად მოიცავს მას მისი მიმართება თავის თავთან. მოვლენის მიმართება თავის თავთან ამრიგად სავსებით განსაზღვრულია, აქვს *ფორმა* თვით თავის თავში და რადგან მას ეს ფორმა გააჩნია ამ იგივეობაში, ამიტომ მას ფორმა აქვს როგორც არსებითი მდგრადი არსებობა. ამგვარად, ფორმა არის *შინაარსი*, ხოლო თავის განვითარებულ განსაზღვრულობაში ის არის მოვლენის კანონი. *ფორმაში კი*, როგორც *თავის თავში არარეფლექტირებულში*, შედის მოვლენის უარყოფითი მომენტი, არადამოუკიდებელი, არათვითმყოფი და ცვალებადი, — იგი გულგრილია, *გარეგანი ფორმაა*.

*შენიშვნა.* ფორმისა და შინაარსის დაპირისპირებულობის განხილვისას მთავარი და არსებითია დავიმახსოვროთ, რომ შინაარსი არაა უფორმო, რომ *ფორმა* ერთსა და იმავე დროს *შინაარსშია* და იგი (ფორმა) მისთვის რაღაც *გარეგანია*. აქ არსებობს ფორმის გაორმაგება: ჯერ ერთი, როგორც თავის თავში რეფლექტირებული იგი შინაარსია; მეორე, როგორც თავის თავში არარეფლექტირებული იგი გარეგანია, შინაარსისათვის გულგრილი არსებობაა. *თავისთავად* აქ არსებობს შინაარსისა და ფორმის აბსოლუტური ურთიერთობა, სახელდობრ, მათი ერთმანეთში გადასვლა, ასე რომ *შინაარსი* სხვა არა არის რა, თუ არა ფორმის გადასვლა შინაარსში და *ფორმა* სხვა არა არის რა, თუ არა *შინაარსის გადასვლა* ფორმაში. ეს გადასვლა არის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი განსაზღვრება. მაგრამ იგი პირველად *აბსოლუტურ ურთიერთდამოკიდებულებაში დადგინდება*.

*დანართი.* ფორმა და შინაარსი წყვილი განსაზღვრებებია, რომლებითაც ძალიან ხშირად სარგებლობს მარეფლექტირებელი განსჯა და სახელდობრ სარგებლობს უმთავრესად ისე, რომ შინაარსს ის განიხილავს როგორც არსებითსა და დამოუკიდებელს, თვითმყოფს, ხოლო ფორმას, პირიქით, როგორც არაარსებითსა და არადამოუკიდებელს. მაგრამ ასეთი შეხედულების წინააღმდეგ უნდა შევნიშნოთ, რომ სინამდვილეში ორივე თანაბრად არსებითია და

რომ არ არსებობს უფორმო შინაარსი, სწორედ ასევე არ არსებობს უფორმო ნივთიერება; ორივე ესენი (შინაარსი და მასალა ანუ მატერია) ერთმანეთისაგან სწორედ იმით განსხვავდება, რომ მასალა, თუმცა თავისთავად არაა ფორმას მოკლებული, მაგრამ თავის მუნარსში იგი მის მიმართ მჟღავნდება როგორც გულგრილი. პირიქით, შინაარსი, როგორც ასეთი, რაც არის, იმის მეოხებით არის, რომ ის თავის თავში შეიცავს განვითარებულ, ჩამოყალიბებულ ფორმას. მაგრამ შემდეგ ჩვენ იმასაც ვხედავთ, რომ ფორმაც გულგრილია შინაარსის მიმართ, ისე როგორც მისი გარეგანი არსებობისადმიც, და ეს სწორედ იმიტომ ხდება, რომ მოვლენა საერთოდ ჯერ კიდევ დამძიმებულია, შეპყრობილია გარეგანობით. განვიხილოთ, მაგალითად, წიგნი; მისი შინაარსისათვის, რასაკვირველია, განურჩეველია, სულ ერთია, იგი დაწერილია თუ დაბეჭდილი, ქაღალდის ყდაშია ჩასმული თუ ტყავის ყდაში. მაგრამ ამით არავითარ შემთხვევაში ის არაა თქმული, რომ, მიუხედავად ასეთი გარეგანი და გულგრილი ფორმისა, თვით წიგნის შინაარსი უფორმოა. რა თქმა უნდა, საკმაოდ არსებობს ისეთი წიგნები, რომელთაც სამართლიანად შეიძლება უფორმო ვუწოდოთ შინაარსის მხრივაც, ოღონდ ამ მხრივაც შინაარსის მიმართ ფორმის უქონლობა იმასვე ნიშნავს, რასაც უფორმობა, რაც უნდა გაგებული იქნეს არა როგორც ყოველგვარი ფორმის სრული უქონლობა საერთოდ, არამედ როგორც *სათანადო*, *მართებული* ფორმის უქონლობა. მაგრამ ეს მართებული ფორმა იმდენად არაა გულგრილი შინაარსის მიმართ, რომ იგი თვით ეს შინაარსია. ხელოვნების ისეთი ნაწარმოები, რომელსაც სათანადო ფორმა არ გააჩნია, სწორედ ამიტომ არაა ნამდვილი, ე. ი. ჭეშმარიტი ხელოვნების ნაწარმოები და ხელოვანისათვის, როგორც ასეთისათვის, ძალიან ცუდი გამართლებაა ბოდიშის მოხდა, როდესაც ამბობენ, რომ მისი ნაწარმოებების შინაარსი მართალია კარგია (საუცხოოც კია), მაგრამ მათ სათანადო ფორმა აკლიათო. ხელოვნების ჭეშმარიტი ნაწარმოებები მხოლოდ და სწორედ ის ნაწარმოებებია, რომელთა შინაარსი და ფორმა მთლიანად იგივური აღმოჩნდება. „ილიადას" შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ მისი შინაარსია ტროადის ომი, ანუ, თუ უფრო გარკვევით ვიტყვით, აქილესის რისხვა. ამით ყველაფერია თქმული, მაგრამ მაინც ძალიან ცოტა რამ, ვინაიდან ის, რაც „ილიადას" „ილიადად" აქცევს, ის პოეტური ფორმაა, რომლითაც გამოხატულია მისი შინაარსი. სწორედ ასევე „რომეოს და ჯულიეტას" შინაარსია ორი ოჯახის ჩხუბით გამოწვეული ორი მოტრფიალის დაღუპვა; მაგრამ ეს ჯერ კიდევ როდი გახლავთ



შექსპირის უკვდავი ტრაგედია. — შემდეგ, რაც შეეხება შინაარსისა და ფორმის ურთიერთობას მეცნიერულ სფეროში, ამ მხრივ უნდა გავიხსენოთ განსხვავება ფილოსოფიასა და დანარჩენ მეცნიერებებს შორის. ამ უკანასკნელთა (მეცნიერებათა) სასრულობა საერთოდ იმით გამოიხატება, რომ აქ აზროვნება, როგორც მხოლოდ ფორმალური მოქმედება, თავის შინაარსს როგორც მოცემულ რამეს გარედან იღებს და შინაარსი არაა შეგნებული როგორც მის საფუძვლად მდებარე აზრის მიერ შიგნიდან განსაზღვრული, რომ, მაშასადამე, ფორმა და შინაარსი ერთმანეთს სავსებით არ გამსჭვალავენ, მაშინ როდესაც ფილოსოფიაში ეს გათიშვა ისპობა და ამიტომ მას შეიძლება უსასრულო შემეცნება ვუწოდოთ. მაგრამ ფილოსოფიურ აზროვნებასაც ძალიან ხშირად განიხილავენ როგორც მხოლოდ შიშველ ფორმალურ მოქმედებას, განსაკუთრებით კი ლოგიკას, რომელსაც საყოველთაო აღიარებით საქმე აქვს მხოლოდ აზრებთან როგორც ასეთთან და მისი უშინაარსობა გადაწყვეტილ საქმედ ითვლება. თუ შინაარსში ესმით მხოლოდ ხელშესახები რამ საერთოდ, გრძნობად აღქმადი რამ, მაშინ მზად ვართ ხალისით დავეთანხმოთ, რომ არც საერთოდ ფილოსოფიას და არც განსაკუთრებით ლოგიკას არ გააჩნია *არავითარი* შინაარსი, ე. ი. ამგვარი გრძნობად აღქმადი შინაარსი. მაგრამ იმის მიმართ, რაც შინაარსის სახით ესმით, უკვე ჩვეულებრივი ცნობიერებაც და საყოველთაო სიტყვახმარებაც არასგზით არ ჩერდება მხოლოდ გრძნობად აღქმადობაზე, მით უფრო საზოგადოდ მარტო მუნარსზე. როდესაც ლაპარაკობენ უშინაარსო წიგნზე, მაშინ, როგორც ცნობილია, გულისხმობენ არა მარტო წიგნს ცარიელი ფურცლებით, არამედ ისეთ წიგნს, რომლის შინაარსი ისეთია, რომ იგი თითქმის სრულ უშინაარსობად ჩაითვლება. უფრო ზუსტი განხილვისას საბოლოო ანალიზში აღმოჩნდება, რომ განათლებული ცნობიერებისათვის იმას, რასაც პირველ რიგში შინაარსი ეწოდება, სხვა არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, გარდა აზრთშესაბამისობის მნიშვნელობისა. მაგრამ ამით იმავე დროს ისიც არის აღიარებული, რომ აზრები არ უნდა იქნეს განხილული შინაარსის მიმართ როგორც გულგრილნი და როგორც თავისთავად ცარიელი ფორმები, არამედ, როგორც ხელოვნებაში, ისე ყველა სხვა დარგში, შინაარსის ჭეშმარიტება და ღირსება არსებითად იმაზეა დამყარებული, რომ იგი [შინაარსი] ფორმასთან იგივური აღმოჩნდება.

§ 134.

მაგრამ *უშუალო* არსებობა არის განსაზღვრულობა როგორც თვით მდგრადი არსებობისა, ისე ფორმისა. ამიტომ ეს უშუალო არსებობა გარეგანია შინაარსის განსაზღვრულობისათვის, მაგრამ ამდენადვე სწორია აგრეთვე ისიც, რომ ეს გარეგანობა, რომელიც შინაარსს თავისი მდგრადი არსებობის წყალობით გააჩნია, შინაარსისათვის არსებითია. ამრიგად დადგენილი (so gesetzt) მოვლენა არის *ურთიერთდამოკიდებულება*, რომელშიც ერთი და იგივე შინაარსი განვითარებული ფორმაა, გარეგანობა და *დაპირისპირებაა* დამოუკიდებელ, თვითმყოფ არსებობათა და არის მათი *იგივეობრივი* მიმართება; მხოლოდ ამ იგივეობრივ მიმართებაში არიან განსხვავებულნი ის, რაც არიან.

c. *ურთიერთდამოკიდებულება*

§ 135.

*უშუალო* ურთიერთდამოკიდებულება არის მთელისა და *ნაწილების* დამოკიდებულება: შინაარსი არის მთელი და შედგება ნაწილებისაგან (ფორმისაგან), თავისი მოპირისპირისაგან. ნაწილები ერთმანეთისაგან განსხვავებული და დამოუკიდებელნი, თვითმყოფნი არიან. მაგრამ ისინი ნაწილები არიან მხოლოდ ერთმანეთთან იგივეობრივ მიმართებაში, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმდენად, რამდენადაც ისინი, ერთად აღებულნი, მთელს შეადგენენ. მაგრამ ეს „*ერთად*" არის ნაწილის დაპირისპირება და უარყოფა.

*დანართი*. არსებითი ურთიერთდამოკიდებულება არის გამოვლენის განსაზღვრული, სრულიად საყოველთაო წესი. ყველაფერი, რაც არსებობს, ურთიერთდამოკიდებულებაში იმყოფება, და ეს ურთიერთობა ყოველგვარი არსებობის ჭეშმარიტებაა. ურთიერთდამოკიდებულების წყალობით არსებული არის არა აბსტრაქტული თავისთვის, არამედ მხოლოდ სხვაშია, მაგრამ ამ სხვაში ის არის თავის თავთან მიმართება და ურთიერთდამოკიდებულება არის თავის თავთან მიმართებისა და სხვასთან მიმართების ერთიანობა.

მთელისა და ნაწილების ურთიერთდამოკიდებულება იმდენად არაა ჭეშმარიტი, რამდენადაც მისი ცნება და რეალობა ერთმანეთს



არ შეესაბამისებიან. მთელის ცნება ისაა, რომ იგი შეიცავს ნაწილებს. მაგრამ თუ მთელი ისე დადგინდება, რასაც ის ცნების მიხედვით წარმოადგენს, თუ ის დაიყოფა, მაშინ იგი მთელი აღარ იქნება. მართალია, არსებობს ისეთი ნივთები, რომლებიც ამ ურთიერთდამოკიდებულებას შეესაბამებიან, მაგრამ ამიტომაც ისინი წარმოადგენენ მხოლოდ უმდაბლეს და არაჭეშმარიტ არსებობათ. ამასთან საერთოდ უნდა გავიხსენოთ, რომ როდესაც ფილოსოფიური ახსნა-განმარტების დროს ლაპარაკია არაჭეშმარიტზე, ეს ისე არ უნდა იქნეს გაგებული, ვითომც ამგვარი რამ არ არსებობდეს. ცუდი სახელმწიფო ან ავადმყოფი სხეული შეიძლება მაინც არსებობდეს; მაგრამ ეს საგნები არაა ჭეშმარიტი, რადგან მათი ცნება და მათი რეალობა ერთმანეთს არ შეესაბამისებიან.

მთელისა და ნაწილების ურთიერთდამოკიდებულება, როგორც უშუალო დამოკიდებულება, საერთოდ ისეთი რამ არის, რაც მარეფლექტირებელი განსჯისათვის ძალიან მახლობელი რამ არის, და ამიტომ ის ხშირად კმაყოფილდება ამით იქაც კი, სადაც ნამდვილად საქმე ეხება უფრო ღრმა ურთიერთობებს. ასე, მაგალითად, ცოცხალი სხეულის ასოები და ორგანოები არ უნდა იქნეს განხილული როგორც მისი მხოლოდ ნაწილები, რადგან ის, რაც ისინი არიან, მხოლოდ თავიანთ ერთიანობაში არიან ასეთნი და ამ უკანასკნელთან სრულიადაც არ იმყოფებიან გულგრილ დამოკიდებულებაში. ეს ასოები და ორგანოები უბრალო ნაწილებად იქცევიან მხოლოდ ანატომის ხელში, რომელსაც უკვე საქმე აქვს არა ცოცხალ სხეულებთან, არამედ გვამებთან. ამით ჩვენ იმის თქმა კი არ გვინდა, რომ საერთოდ ადგილი არ უნდა ჰქონდეს ამგვარ დაშლა-დაყოფას, არამედ მხოლოდ იმის თქმა გვინდა, რომ მთელისა და ნაწილების გარეგანი და მექანიკური დამოკიდებულება არ კმარა იმისათვის, რომ ორგანული სიცოცხლე მის ჭეშმარიტებაში შევიცნოთ. მით უფრო უაღრესად სწორეა ეს ამ დამოკიდებულების გამოყენების შესახებ გონისა და გონის სამყაროს წარმონაქმნების მიმართ. თუ ფსიქოლოგიაში გარკვევით არ ლაპარაკობენ სულის ან გონის ნაწილების შესახებ, მაინც ამ დისციპლინის წმინდა განსჯით [განსჯის შესაბამის] განხილვას საფუძვლად უდევს ამ სასრული დამოკიდებულების წარმოდგენა იმდენად, რამდენადაც გონითი საქმიანობის სხვადასხვა ფორმებს იზოლირებულად ჩამოთვლიან და აღწერენ ერთიმეორეზე მიყოლებით როგორც ეგრეთწოდებულ განსაკუთრებულ ძალებსა და უნარიანობათ.

## § 136.

β) ამ ურთიერთდამოკიდებულების ერთი და იგივე, მასში არსებული მიმართება თავის თავთან, არის, მაშასადამე, *უარყოფითი* მიმართება თავის თავთან. იგი ასეთი მიმართებაა სწორედ როგორც გაშუალება, რომელშიც ერთი და იგივე *გულგრილია* განსხვავების მიმართ, და ამავე დროს ის [იგივეობრივი] *არს უარყოფითი* მიმართება *თავის თავთან*, რომელიც თავის თავს როგორც თავის თავში რეფლექსიას განდევნის განსხვავებისაკენ, თავის თავს დაადგენს როგორც რეფლექსიას სხვაში არსებულს, და, პირიქით, ამ სხვაში რეფლექსიას დაუბრუნებს თავის თავთან მიმართებასა და გულგრილობას; — ეს არის *ძალისა* და მისი *გამომჟღავნების* ურთიერთდამოკიდებულება.

*შენიშვნა. მთელისა და ნაწილების ურთიერთდამოკიდებულება* არის უშუალო, ამიტომ აზრსმოკლებული (gedankenlose) ურთიერთდამოკიდებულება და თავის თავთან იგივეობის სხვაობაში გადასვლა.

აქ მთელიდან ნაწილებზე გადადიან და ნაწილებიდან მთელზე, ამასთან ივიწყებენ, რომ თვითეული მათგანი ერთიმეორისადმი დაპირისპირებულია და ამიტომ ხან მთელსა და ხან ნაწილებს მიიჩნევენ თვითმყოფ დამოუკიდებელ არსებობად. ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ვინაიდან ნაწილები ამ მხრივ მთელში არსებობენ და მთელი *ნაწილებისაგან* შედგება, ამიტომ სხვადასხვა დროს ხან ერთია და ხან მეორე მდგრადი არსებული, ხოლო მისი მეორე წევრი *არაარსებითია*. *მექანიკური* ურთიერთობა მისი ზერელე ფორმით საერთოდ იმით გამოიხატება, რომ ნაწილები გვევლინებიან როგორც თვითმყოფნი, დამოუკიდებელნი ერთიმეორისა და მთელის მიმართ.

*პროგრესს უსასრულობაში*, რომელიც *მატერიის* დაყოფადობასთან არის დაკავშირებული, შეუძლია ეს ურთიერთობაც გამოიყენოს, და მაშინ იგი წარმოადგენს ორივე ამ მხარის უაზრო ჯერ-ჯერით ცვლას. ამა თუ იმ ნივთს ჯერ იღებენ როგორც *მთელს*, შემდეგ კი გადადიან *ნაწილების განსაზღვრაზე*; ამ განსაზღვრასაც შემდეგ ივიწყებენ და ის, რაც ნაწილი იყო, განიხილება როგორც მთელი, შემდეგ კი კვლავ გვევლინება ნაწილის განსაზღვრება და ა. შ. უსასრულობამდე. მაგრამ ეს უსასრულობა, აღებული როგორც უარყოფითი, წარმოადგენს თავის თავთან დამოკიდებულების *უარყოფით* მიმართებას, *ძა-*



*ლას*, თავის თავთან იგივურ მთელს, როგორც თავის თავში არსს, — და როგორც ამ თავის თავში არსის მომხსნელი და თავის თავის გამომჟღავნებელი, პირიქით, იგი ამასთანავე წარმოადგენს *გამომჟღავნებას*, რომელიც ქრება და უკან ბრუნდება ძალაში.

მიუხედავად ამ უსასრულობისა ძალა აგრეთვე სასრულიც არის, ვინაიდან შინაარსი, ის, რაც *ერთი და იგივეა* ძალასა და მის გამომჟღავნებაში, მხოლოდ *თავისთავად* არის იგივეობა, ურთიერთდამოკიდებულების ორივე მხარე, თვითეული თავისთვის აღებული, ჯერ კიდევ თვით არ არის კონკრეტული იგივეობა, ჯერ კიდევ არ არის ტოტალობა. ამის გამო ისინი ერთმანეთისათვის განსხვავებულნი არიან და მათი ურთიერთდამოკიდებულება *სასრული* რამ არის. ამიტომ ძალა საჭიროებს გარედან აღგზნებას, ბრმად მოქმედებს და ფორმის ამ არადამაკმაყოფილებლობის წყალობით შინაარსიც აგრეთვე შეზღუდულია და შემთხვევითი. იგი ჯერ კიდევ არ არის ფორმის ჭეშმარიტად იგივური, ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს ცნებასა და მიზანს, რომელიც იქნებოდა თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული მიზანი. — ეს განსხვავება უაღრესად არსებითია, მაგრამ ადვილად ასათვისებელი არ გახლავთ; იგი ზუსტად განისაზღვრება მხოლოდ თვითონ მიზნის ცნებაში. თუ მას მხედველობაში არ იღებენ, იგი იწვევს ღმერთის როგორც ძალის არეულ-დარეულ გაგებას; ეს არეულ-დარეულობა ახლავს განსაკუთრებით ღმერთის *ჰერდერისეულ* გაგებას.

ხშირად ამბობენ, რომ თვით *ძალის ბუნება უცნობია* და ჩვენ მხოლოდ მის გამომჟღავნებას (გამოვლენას) შევიმეცნებთო. მაგრამ, ერთი მხრივ, *ძალის შინაარსის* მთელი *განსაზღვრება* სწორედ იგივეა, რაც *გამომჟღავნების შინაარსის განსაზღვრება*; ამიტომაც ამა თუ იმ მოვლენის ახსნა რაიმე ძალით ფუჭი ტავტოლოგიაა. ის, რაც ამ მტკიცების მიხედვით უცნობი რჩება, მაშასადამე, ნამდვილად სხვა არა არის რა, თუ არა ფუჭი ფორმა თავის თავში რეფლექსიისა, ერთადერთი რამ, რითაც მარტოოდენ ძალას განასხვავებენ გამომჟღავნებისაგან, ისეთი ფორმა, რომელიც თვითონაც აგრეთვე საკმაოდ კარგად ცნობილი რამ არის. ეს ფორმა არაფერს მატებს შინაარსსა და კანონს, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ მოვლენის წყალობით შეიმეცნება. გარდა ამისა, ჩვენ ამასთან ყოველთვის გვარწმუნებენ, რომ როდესაც ძალის გამომჟღავნების კანონზე ვლაპარაკობთ, ამით ჩვენ არაფერს არ ვამტკიცებთ ძალისა და მისი ბუნების შესახებაო. ამრიგად, მაშინ გაუგებარია, რატომ არის შეტანილი მეცნიერებებში

ძალის ფორმა. — მაგრამ, მეორე მხრივ, ძალის ბუნება ყოველ შემთხვევაში მაინც უცნობი რამ არის, რადგან ჯერ კიდევ აკლია როგორც მისი შინაარსის კავშირის აუცილებლობა თვით თავის თავში, ისე ამ შინაარსის კავშირის აუცილებლობაც, რამდენადაც იგი თავისთვის შეზღუდულია და ამიტომ თავისი განსაზღვრულობა მას აქვს რომელიღაც თავისი თავის გარეთ მყოფი სხვა რამის საშუალებით.

დ ა ნ ა რ თ ი 1. ძალისა და მისი გამომჟღავნების ურთიერთდამოკიდებულება განხილული უნდა იქნეს როგორც უსასრულო — მთელისა და ნაწილების უშუალო დამოკიდებულებასთან შედარებით, რადგან მასში დადგენილია ორივე მხარის იგივეობა, რომელიც ამ უკანასკნელ დამოკიდებულებაში ჯერჯერობით მხოლოდ თავისთავად არსებობდა. მთელი, თუმცა იგი ნაწილებისაგან შედგება, მაინც აღარაა მთელი, როდესაც მას ჰყოფენ, ძალა კი, პირიქით, სწორედ იმის წყალობით, რომ იგი თავის თავს ამჟღავნებს, ამით თავის თავს ადასტურებს როგორც ძალას და ამ თავის გამომჟღავნებაში, ამ თავის გამოვლინებაში თავის თავს უბრუნდება. რადგან თვით გამომჟღავნება, თავის მხრივ, ძალაა. მაგრამ, შემდეგ უნდა აღვნიშნოთ, რომ თვით ეს ურთიერთდამოკიდებულებაც აგრეთვე, თავის მხრივ, სასრულია, და მისი სასრულობა მდგომარეობს საერთოდ ამ გაშუალებაში, მსგავსად იმისა, როგორც მთელისა და ნაწილების დამოკიდებულება, პირიქით, სასრული აღმოჩნდა თავისი უშუალობის გამო. ძალისა და მისი გამომჟღავნების გაშუალებული დამოკიდებულების სასრულობა, უპირველეს ყოვლისა, იმით აშკარავდება, რომ თვითეული ძალა გაპირობებულია და თავისი არსებობისათვის, თავის თავის გარდა, მას სხვა რაღაც სჭირდება, ასე, მაგალითად, მაგნეტურ ძალას, როგორც ცნობილია, თავის მატარებლად უმთავრესად აქვს რკინა, რომლის სხვა თვისებები (ფერი, ხვედრი წონა, მჟავეებთან ურთიერთობა და ა. შ.) დამოუკიდებელია მაგნეტიზმთან ამ მიმართებისაგან. ასეთივეა საქმის ვითარება ყველა სხვა ძალის მიმართ, რომლებიც ყველგან და ყოველთვის, გარდა თავისი თავისა, აღმოჩნდებიან სხვით პირობადებული და გაშუალებული. შემდეგ ძალთა სასრულობა იმაში ჩანს, რომ იმისათვის, რათა გამომჟღავნდნენ, საჭიროებენ გამოწვევას [აღგზნებას]. ის, რითაც ძალა გამოიწვევა [აღიგზნება], თვითონაც, თავის მხრივ, რაღაც ძალის გამომჟღავნებაა, რაც იმისათვის, რომ გამომჟღავნდეს, გამოაშკარავდეს, ასევე უნდა აღეგზნოს, გამოწვეულ იქნეს. ამრიგად ჩვენ ვიღებთ ან ისევ უსასრულო პროგრესს, ანდა აღგზნებისა და აღგზნებულობის ურთიერთობას, მაგრამ ამასთან ერთად



აქ ჯერ კიდევ მაინც გვაკლია მოძრაობის აბსოლუტური დასაწყისი. ძალა ჯერ კიდევ არ არის როგორც მიზანი თავის თავის გამსაზღვრელი თვით თავის თავში. მისი შინაარსი გარკვეული მოცემული შინაარსია, და როდესაც იგი მჟღავნდება, როგორც ჩვეულებრივად ამბობენ, თავის მოქმედებაში ბრმა არის, რაც იმას ნიშნავს, რომ მასში უნდა გავიგოთ განსხვავება ძალის აბსტრაქტულ გამომჟღავნებასა და მიზანძეწონილ მოქმედებას შორის.

დ ა ნ ა რ თ ი 2. თუმცა ესოდენ ხშირად განმეორებული მტკიცება იმის შესახებ, რომ ჩვენ შეგვიძლია შევიცნოთ მხოლოდ ძალის გამომჟღავნება და არა თვით ძალა, უნდა უკუვაგდოთ როგორც დაუსაბუთებელი, რადგან ძალა ხომ სწორედ ის არის, რომ მან თავისი თავი (და მხოლოდ თავისი თავი) გამოამჟღავნოს, და ჩვენც, მაშასადამე, გამომჟღავნების კანონად გაგებულ ტოტალობაში ამასთან ერთად შევიცნობთ თვით ძალასაც, — მაგრამ ამასთან მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის გარემოებაც, რომ ამ მტკიცებაში ძალთა შინაგანი, თავისთავად არსის შეუცნობლობის შესახებ მოცემულია ამ ურთიერთდამოკიდებულების სასრულობის სწორი წინათგრძნობა. ამა თუ იმ ძალის ცალკეული გამოაშკარავებანი უპირველეს ყოვლისა გვევლინებიან განუსაზღვრელი მრავალფეროვანებითა და განცალკევებულობით როგორც შემთხვევითნი; შემდეგ ეს მრავალფეროვნება დაგვყავს მის შინაგან ერთიანობაზე, რომელსაც ჩვენ აღვნიშნავთ, როგორც ძალას და როდესაც მასში გაბატონებულ კანონს შევიცნობთ, მაშინ მოჩვენებით შემთხვევითს აუცილებლად მივიჩნევთ. მაგრამ თვით სხვადასხვა ძალები კვლავ მრავალფეროვანი რამ არის და თავიანთ უბრალო ურთიერთგვერდითმყოფობაში გვევლინებიან როგორც შემთხვევითი. ამისდა მიხედვით ემპირიულ ფიზიკაში ლაპარაკობენ სიმძიმის ძალის, მაგნეტიზმის ძალის, ელექტრობის ძალის და სხვ. ძალების შესახებ, ასევე ემპირიულ ფსიქოლოგიაში ლაპარაკობენ მეხსიერების ძალის, წარმოსახვის ძალის, ნების ძალის და სხვა ყოველგვარი სულიერი ძალების შესახებ. ამავე დროს კვლავ ჩნდება მოთხოვნილება, რომ ეს სხვადასხვა ძალები შეგნებულ იქნეს როგორც ერთიანი მთელი; ეს მოთხოვნილება ვერ მიიღებდა თავის დაკმაყოფილებას იმით, თუ ამ სხვადასხვა ძალებს დავიყვანდით, ვთქვათ, ერთსა და იმავე საერთო ერთიან პირველძალაზე. ამგვარი პირველძალის სახით სინამდვილეში გვექნებოდა მხოლოდ შიშველი აბსტრაქცია, ისეთივე უშინაარსო როგორც აბსტრაქტული ნივთი თავისთავად. ამას ისიც ერთვის, რომ ძალისა და მისი გამოაშკარავების ურთიერთდამოკიდებუ-

ლება არსებითად გაშუალებული ურთიერთობაა და, მაშასადამე, ეწინააღმდეგება ძალის ცნებას, როდესაც ეს ძალა გაგებულია როგორც თავდაპირველი ან თავის თავზე დამყარებული ძალა.

მართალია, ამ ვითარებაში, ძალის ბუნების ამგვარი ხასიათისას, ჩვენ ვურიგდებით, როდესაც ამბობენ, არსებული სამყარო ღვთაებრივ ძალთა გამომჟღავნება, გამოაშკარავება არისო, მაგრამ ჩვენ ვერ გავბედავთ, რომ თვით ღმერთი განვიხილოთ როგორც მხოლოდ ძალა, რადგან ძალა ჯერ კიდევ დაქვემდებარებული და სასრული განსაზღვრება არის. ამ აზრით როდესაც მეცნიერებათა ეგრეთწოდებული აღორძინების დროს იწყეს ბუნების ცალკეულ მოვლენათა დაყვანა მათ საფუძვლად მდებარე ძალებზე, ამის გამო ეს წამოწყება ეკლესიამაც ულვთოდ გამოაცხადა, რადგან თუ გრავიტაციის ძალები იწვევს ციური სხეულების მოძრაობას, თუ ვეგეტაციის ძალა იწვევს მცენარეების ზრდას და ა. შ., მაშინ სამყაროს ღვთაებრივი გამგებლობისათვის გასაკეთებელი არაფერი რჩება და ამიტომ ღმერთი ჩამოყვანილია ძალთა ამგვარი თამაშის სეირის უქმ მაყურებლად. მართალია ბუნების მკვლევარნი, განსაკუთრებით კი ნიუტონი, იყენებდნენ რა ძალის რეფლექსიურ ფორმას ბუნების მოვლენათა ასახსნელად, უპირველეს ყოვლისა, წინასწარ გარკვევით აცხადებდნენ, რომ ამით არავითარი ზიანი არ უნდა განეცადა ღმერთის, როგორც სამყაროს შემოქმედისა და მმართველის პატივს; მაგრამ ძალების საშუალებით ამ ახსნის თანმიმდევრულ შედეგს ის წარმოადგენს, რომ მარეზონირებელი განსჯა შორს მიდის, ახდენს ცალკეული ძალების ფიქსირებას, თვითეულისას თავისთვის და მათ ამ სასრულობაში უკანასკნელ, საბოლოო რამედ აღიარებს. დამოუკიდებელ ძალთა და ნივთიერებათა ამ სასრულად ქცეული სამყაროს წინაშე ღმერთის განსაზღვრისათვის რჩება მხოლოდ შეუმეცნებადი უმაღლესი და მიღმური არსების აბსტრაქტული უსასრულობა. ასეთია თვალსაზრისი მატერიალიზმისა და თანამედროვე განმანათლებლობისა, რომელთა ცოდნა ღმერთის შესახებ დაყვანილია მხოლოდ მისი არსის *ფაქტის* ცოდნაზე და რომლებიც უარს ამბობენ იმის ცოდნაზე, თუ *რას* წარმოადგენს ღმერთის არსი. თუმცა ეკლესია და რელიგიური ცნობიერება აქ აღნიშნულ პოლემიკაში მართალი არიან იმდენად, რამდენადაც სასრული განსჯითი ფორმები ყოველ შემთხვევაში საკმარისი არაა არც ბუნებისა და არც გონის სამყაროს წარმონაქმნების მათ ჭეშმარიტებაში შესამეცნებლად, მაგრამ მეორე მხრივ, არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, უპირველეს ყოვლისა, ემპირიულ მეცნიერებათა ფორმალური მართებულობა;



ეს მართებულობა საერთოდ იმით გამოიხატება, რომ ისინი სრულიად სამართლიანად მოითხოვენ, რომ მოაზროვნე შემეცნების საგანი იყოს არსებული სამყარო მისი შინაარსის განსაზღვრულობაში, რომ არ შევჩერდეთ მხოლოდ იმ აბსტრაქტულ რწმენაზე, რომ სამყარო შექმნილია ღმერთის მიერ და რომ იგი მართავს მას. თუ ეკლესიის ავტორიტეტზე დამყარებული ჩვენი რელიგიური ცნობიერება იმას გვასწავლის, რომ სწორედ ღმერთმა შექმნა სამყარო თავისი ყოვლადძლიერი ნების წყალობით, რომ სწორედ ის წარმართავს მნათობებს მათს გზაზე და ყოველ ქმნილებას ანიჭებს არსებობასა და კეთილდღეობას, მაინც პასუხი უნდა გაეცეს კითხვას: რატომ? და სწორედ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა შეადგენს საერთოდ მეცნიერების, როგორც ემპირიული, ისე ფილოსოფიური მეცნიერების საერთო ამოცანას. როდესაც რელიგიური ცნობიერება ამ ამოცანას და მის სამართლიანობას არ სცნობს და იმას იმოწმებს, რომ ღვთაებრივი განგების გადაწყვეტილებანი და გზები მიუწვდომელიაო, ამით თვით ისიც დგება მხოლოდ განსჯითი განმანათლებლობის ზემოხსენებულ თვალსაზრისზე, და ასეთი დამოწმება მიჩნეული უნდა იქნეს იმის საწინააღმდეგოდ, რასაც ამბობს ქრისტიანული რელიგიის აშკარად გამოთქმული მცნება, რომ ღმერთი შევიცნოთ გონსა და ჭეშმარიტებაშიო; იგი მიჩნეული უნდა იქნეს არა ქრისტიანული, არამედ ფარისევლური, პირმოთნე-ფანატიკური მორჩილების თვითნებურ დამოწმებად.

## § 137.

ძალა, როგორც მთელი, რომელიც წარმოადგენს უარყოფით მიმართებას თავის თავთან, არის თავისი თავის განზიდვა-უკუგდება თავისი თავისაგან და თავისი თავის *გამომჟღავნება*. მაგრამ რადგანაც ეს რეფლექსია სხვაში, ნაწილების განსხვავება, ამდენადვე არის რეფლექსია თავის თავში, ამიტომ გამომჟღავნება გაშუალებაა, რომლის მეოხებითაც ძალა, რომელიც თავის თავში ბრუნდება, არსებობს როგორც ძალა. თვით მისი გამომჟღავნება არის ორივე მხარის განსხვავებულობის მოხსნა, რომელიც ამ ურთიერთდამოკიდებულებაში არსებობს, და იგივეობის დადგენა, რომელიც *თავისთავად* შეადგენს შინაარსს. ამიტომ ძალის ჭეშმარიტება არის ურთიერთდამოკიდებულება, რომლის ორივე მხარე განსხვავებულია როგორც მხოლოდ *შინაგანი* და *გარეგანი*.

## § 138.

γ) *შინაგანი* არის საფუძველი, რომელიც განიხილება როგორც მოვლენისა და ურთიერთდამოკიდებულების ერთი *მხარის* მხოლოდ ფორმა, როგორც თავის თავში რეფლექსიის მხოლოდ ცარიელი ფორმა, რასაც უპირისპირდება არსებობა ამასთანავე როგორც ურთიერთდამოკიდებულების მეორე მხარის ფორმა სხვაში რეფლექსიის ცარიელი [ფუჭი] განსაზღვრებით, — უპირისპირდება როგორც *გარეგანი რამ*. მათი იგივეობა არის სავსე იგივეობა, *შინაარსია*, ძალის მოძრაობის პროცესში დადგენილი *ერთიანობა* თავის თავში რეფლექსიისა და სხვაში რეფლექსიისა; ორივე ერთი და იგივე *ერთიანი* ტოტალობაა, და ეს ერთიანობა ხდის მათ შინაარსად.

## § 139.

ამიტომ გარეგანი, *ჯერ ერთი*, არის *იგივე შინაარსი*, რაც *შინაგანია*. ის, რაც შინაგანია, არსებობს აგრეთვე როგორც გარეგანი და პირიქით; მოვლენა ისეთს არაფერს გვიჩვენებს, რაც არსებაში არ არის, და არსებაში არაფერია ისეთი, რაც არ ვლინდებოდეს.

## § 140.

მაგრამ, *მეორეც*, შინაგანი და გარეგანი, როგორც ფორმის განსაზღვრებანი, აგრეთვე *დაპირისპირებულნიც* არიან ერთიმეორის მიმართ, და მასთან სრულიად დაპირისპირებულნიც, რადგან ერთი არის თავის თავთან იგივეობის აბსტრაქცია, მეორე კი არის შიშველი მრავალფეროვანების ანუ რეალობის აბსტრაქცია. მაგრამ იმის გამო, რომ ისინი როგორც ერთიანი ფორმის მომენტები, არსებითად იგივეობრივი არიან, ამიტომ ის, რაც ჯერ *მხოლოდ* ერთ აბსტრაქციაშია დადგენილი, *უშუალოდ* არის აგრეთვე *მხოლოდ* მეორე აბსტრაქციაში. ამიტომ ის, რაც არის *მხოლოდ შინაგანი*, არის აგრეთვე *მხოლოდ გარეგანი*; და ის, რაც არის *მხოლოდ* გარეგანი, არის აგრეთვე ჯერჯერობით *მხოლოდ შინაგანი*.



*შენიშვნა*. რეფლექსიის ჩვეულებრივი შეცდომაა, როცა იგი *არსებას* განიხილავს როგორც მხოლოდ *შინაგანს*. თუ არსებას მხოლოდ ამ მხრივ აიღებენ, მაშინ ასეთი განხილვაც სრულიად *გარეგანი* იქნება და ასე გაგებული არსება ფუჭი, ცარიელი გარეგანი აბსტრაქციაა.

„ბუნების *შინაგან* არსში, —

— ამბობს ერთი პოეტი, —

კაცის გონება ვერ შეიჭრება,
ბედნიერია იმითაც იგი,
თუკი გარეგან ნაჭუჭს მისწვდება“[1].

პოეტს, პირიქით, უნდა ეთქვა, რომ სწორედ იმ დროს, როდესაც ბუნების არსება მისთვის განისაზღვრება როგორც *შინაგანი*, მან მხოლოდ *გარეგანი* ნაჭუჭი იცის. — რადგან *არსში* საერთოდ ანდა თუნდაც მხოლოდ გრძნობად აღქმაში, *ცნება* ჯერჯერობით მხოლოდ შინაგანია, იგი გარეგანი არის მისთვის,—სუბიექტური, ჭეშმარიტებას მოკლებული არსი როგორც აზროვნება. — რამდენადაც ცნება, მიზანი, კანონი ჯერჯერობით მხოლოდ *შინაგანი* ნიჭი და მიდრეკილებაა, წმინდა შესაძლებლობანია, ისინი როგორც ბუნებაში, ისე გონშიც თავიდან მხოლოდ გარეგანი არაორგანული ბუნებაა, მეცნიერება რომელიღაც მესამისა, უცხო ძალაუფლება და ა. შ. როგორიც არის ადამიანი გარეგნულად, ე. ი. თავისი მოქმედებებით (რასაკვირველია, არა მხოლოდ მისი სხეულებრივი გარეგნობით), ისეთია შინაგანადაც; და თუ ის *მხოლოდ* შინაგანია, ე. ი. თუ ის *მხოლოდ* თავისი განზრახვების, აზრგანწყობილების სფეროშია სათნო, ქველმოქმედი, მორალური და ა. შ., და მისი გარეგანი მხარე მისი შინაგანი მხარის იგივეობრივი არაა, მაშინ ერთიც ისევე ფუჭი და ცარიელია, როგორც მეორე.

*დანართი*. შინაგანისა და გარეგანის ურთიერთდამოკიდებულება, როგორც ორივე ადრინდელი დამოკიდებულების ერთიანობა, იმავე დროს არის შიშველი ფარდობითობისა და საერთოდ მოვ-

[1] შდრ. *გოეთეს* მრისხანე შეძახილი „Zur Naturwissenschaft“-ში, ტომი I, რვეული 3-ე.

„სამოც წელიწადს ეს მესმის მუდამ,
ვგოდებ და ვწყევლი გულში ფარულად....
ბუნებას არ აქვს გული და გარსი,
ერთიანია ყოველი არსი“, და ა. შ.

ლენის მოხსნა. მაგრამ რადგანაც განსჯა მაინც ახდენს შინაგანისა და გარეგანის ფიქსაციას მათ გათიშულობაში, ამიტომ ორივე ეს ფუჭი ფორმა ერთნაირად არარა და უმნიშვნელოა. — როგორც ბუნების, ისე გონითი სამყაროს განხილვისას დიდი მნიშვნელობა აქვს სათანადოდ გავითვალისწინოთ შინაგანისა და გარეგანის ურთიერთდამოკიდებულების ხასიათი და ფრთხილად ვიყოთ, რომ შეცდომა არ დავუშვათ, თითქოს მხოლოდ პირველი იყოს არსებითი, თითქოს მხოლოდ მას ჰქონდეს მნიშვნელობა, მეორე კი, პირიქით, იყოს არაარსებითი და გულგრილი. ეს შეცდომა, უპირველეს ყოვლისა, მაშინ გვხვდება, როდესაც, როგორც ეს ხშირად ხდება, განსხვავება ბუნებასა და გონს შორის დაჰყავთ გარეგანისა და შინაგანის აბსტრაქტულ განსხვავებაზე. რაც შეეხება ამ ბუნების გაგებას, ეს ბუნება თუმცა გარეგანია არა მარტო გონისათვის, არამედ იგი *თავისთავადაც* გარეგანია საერთოდ. მაგრამ ეს სიტყვა „საერთოდ“ მაინც არ უნდა იქნეს განმარტებული აბსტრაქტული გარეგანობის თვალსაზრისით, რადგან ამისთანა რამ სულაც არ არსებობს, არამედ იგი უფრო უნდა გავიგოთ ისე, რომ იდეა, რომელიც ბუნებისა და გონის საერთო შინაარსს შეადგენს, ბუნებაში არსებობს მხოლოდ გარეგნულად, მაგრამ სწორედ ამის გამო ის იმავე დროს ბუნებაში არსებობს მხოლოდ შინაგანი სახით. როგორც უნდა ამხედრებული იყოს აბსტრაქტული განსჯა თავის „ან-ან“-ით ბუნების ამგვარი გაგების წინააღმდეგ, იგი მაინც მოიპოვება აგრეთვე ჩვეხს ჩვეულებრივ ცნობიერებაშიც, ხოლო ყველაზე უფრო გარკვეულად ჩვენს რელიგიურ ცნობიერებაში. ამისდა მიხედვით, ბუნება არა ნაკლებ არის ღვთის გამოცხადება, ვიდრე გონითი სამყარო, და ორივე ერთმანეთისაგან იმით განსხვავდება, რომ მაშინ როდესაც ბუნება ვერ მიდის თავისი ღვთაებრივი ბუნების შეგნებამდე, გონის (აქ უპირველეს ყოვლისა სასრული გონის) ნამდვილ ამოცანას კი გარკვევით ეს შეგნება წარმოადგენს. ისინი, ვინც ბუნების არსებას განიხილავენ როგორც მხოლოდ შინაგანს და ამიტომ ჩვენთვის მიუწვდომლად თვლიან, ამით იმ ძველი მოაზროვნეების თვალსაზრისზე დგებიან, რომლებსაც ღმერთი შურიან ღმერთად მიაჩნდათ, რის წინააღმდეგაც თავიანთი აზრი გამოთქვეს უკვე პლატონმა და არისტოტელემ. რა არის ღმერთი, ამას თვითონ იგი იტყობინება, მას გამოააშკარავებს იგი, გამოაცხადებს და გამოაცხადებს უპირველეს ყოვლისა ბუნების საშუალებით და ბუნებაში. — შემდეგ, საგნის ნაკლი ანუ არასრულქმნილება საერთოდ იმაშია, რომ იგი არის მხოლოდ შინაგანი და,



მაშასადამე, იმავე დროს მხოლოდ გარეგანი ანუ რაც იგივეა, მხოლოდ გარეგანი და, მაშასადამე, მხოლოდ შინაგანი. ასე, მაგალითად, ბავშვი, როგორც ადამიანი საერთოდ, თუმცა გონიერი არსებაა, მაგრამ ბავშვის როგორც ასეთის გონება თავიდან მხოლოდ შინაგანია, ე. ი. მასში არსებობს როგორც ნიჭი, უნარი, მოწოდება და ა. შ.; მაგრამ ამავე მხოლოდ შინაგანს ამავე დროს ბავშვისათვის აქვს მხოლოდ რაღაც გარეგანი ფორმა, როგორც მისი მშობლების ნება, მისი მასწავლებლების ცოდნა, საერთოდ როგორც მის ირგვლივ მყოფი გონიერი ქვეყანა. შემდეგ, ბავშვის აღზრდა და განათლება იმას ნიშნავს, რომ იგი, ჯერ მხოლოდ „*თავისთავად*“ და, მაშასადამე, სხვისთვის (გაზრდილთათვის) არსებული, იქცევა აგრეთვე „*თავისთვისაც*“. ბავშვში ჯერ კიდევ მხოლოდ შინაგანი შესაძლებლობის სახით არსებული გონება აღზრდის საშუალებით განხორციელდება, და, ასევე, პირიქით, თავიდან გარეგან ავტორიტეტად მიჩნეულ ზნეობას, რელიგიას და მეცნიერებას შეიგნებს როგორც თავის საკუთარსა და შინაგანს. ისე როგორც ბავშვის მიმართ, ასევეა საქმის ვითარება გაზრდილი ადამიანის მიმართ, რამდენადაც იგი, წინააღმდეგ თავისი დანიშნულებისა, თავისი ცოდნისა და ნებელობის ბუნებრიობის ტყვე რჩება; ასე, მაგალითად, დამნაშავისათვის მართალია დადებული სასჯელი გარეგანი ძალდატანების ფორმაა, მაგრამ ნამდვილად იგი მისი საკუთარი დანაშაულებრივი ნების მხოლოდ გამოვლინებაა.

ზემოთ მოყვანილი ახსნა-განმარტებიდან ის აზრი უნდა გამოვიტანოთ, თუ როგორ მოვეპყრათ ისეთ ადამიანს, რომელიც წინააღმდეგ თავისი მცირე წარმატებებისა, წინააღმდეგ თვით მის მიერ ჩადენილ გასაკიცხ და უვარგის საქმეთა, იმოწმებს ამ გარეგან გამოვლინებებისაგან განსხვავებულ ვითომდა საუცხოო განზრახვებსა და შეხედულებებს. ცალკეულ შემთხვევებში შეიძლება მართლაც მოხდეს, რომ არახელსაყრელი გარეგანი ვითარების გამო კეთილი განზრახვები ჩაიშალოს და მიზანშეწონილი გეგმები განხორციელების დროს ჩაიფუშოს. მაგრამ საერთოდ აქაც ძალა აქვს შინაგანისა და გარეგანის არსებით ერთიანობას, ასე რომ აქაც ჩვენ უნდა ვთქვათ: „რასაც *იქმს* ადამიანი, ისეთიც არის თვითონ ის“, და ცრუ პატივმოყვარეობასა და ცრუმედიდურებას, რომელიც შინაგანი უპირატესობის შეგნებით ინუგეშებს თავს, ჩვენ უნდა დავუპირისპიროთ სახარების თქმულება: „ნაყოფთა მათთაგან იცნნეთ იგინი“. ეს დიდი სიტყვა მართებულია უპირველეს ყოვლისა ზნეობრივი და რელიგიური თვალსაზრისით, შემდეგ კი აგრეთვე მეცნიე-

რული და მხატვრული მიღწევების მიმართაც. რაც შეეხება ამ უკანასკნელთ, მაგალითად, გამჭრიახ მასწავლებელს შეუძლია გამოთქვას მოსაზრება, როდესაც ამა თუ იმ ბიჭუნას განსაკუთრებულ ნიჭს შენიშნავს, რომ ამ ბავშვში დაფარულია რაფაელი ან მოცარტი, ხოლო შედეგი გვიჩვენებს, რამდენად საფუძვლიანი იყო ეს მოსაზრება. მაგრამ უნიჭო მხატვარმა ან უხეირო პოეტმა თავი იმით რომ ინუგეშონ, რომ მათი შინაგანი სული აღსავსეა მაღალი იდეალებით, ეს ცუდი ნუგეში იქნება, და როდესაც ისინი მოითხოვენ, რომ მათ შესახებ იმსჯელონ არა მათი მიღწევების მიხედვით, არამედ მათი განზრახვების მიხედვით, ასეთ პრეტენზიას სამართლიანად უკუაგდებენ როგორც ფუჭსა და დაუსაბუთებელს. ხშირად პირიქითაც ხდება: ისეთ ადამიანებზე მსჯელობის დროს, რომელთაც რაღაც კარგი, ჯეროვანი და ძლიერი რამ მოუციათ, იყენებენ შინაგანისა და გარეგანის არასწორ განსხვავებას იმისათვის, რათა დაამტკიცონ, რომ ასეთია მათი მხოლოდ გარეგანი მხარე, შინაგანად კი მათ სულ სხვა რამესთან აქვთ საქმე იმისათვის, რომ დაიკმაყოფილონ თავიანთი დიდების წყურვილი ანდა სხვა ასეთივე დასაგმობი ვნებები. ეს შურიანის მოსაზრებაა, რომელსაც თვითონ არ ძალუძს დიდის გაკეთება, და ცდილობს დიდი თავის დონემდე ჩამოაქვეითოს და დაამციროს. ამის საწინააღმდეგოდ უნდა გავიხსენოთ გოეთეს მშვენიერი გამოთქმა: სხვა ადამიანთა დიდ და უპირატეს ღირსებათა მიმართ ხსნის სხვა საშუალება არ არსებობს, გარდა სიყვარულისა. შემდეგ, თუ სხვათა სანაქებო მიღწევებს ხედავენ და პირმოთნეობაზე ლაპარაკობენ, იმისათვის, რომ მათი მნიშვნელობა გააქარწყლონ, ამის წინააღმდეგ უნდა შევნიშნოთ, თუმცა ადამიანს ცალკეულ შემთხვევაში შეუძლია თავი მოგვაჩვენოს და ბევრი რამ დამალოს, მაგრამ ის მაინც ვერ შესძლებს დამალოს საერთოდ თავისი შინაგანი ბუნება, რომელიც უკლებლივ მჟღავნდება decursus vitæ-ში, ისე რომ ამ მხრივაც შეგვიძლია ვთქვათ, ადამიანი სხვა არა არის რა, თუ არა მისი მოქმედებანი და საქმენი. უახლეს ხანაში დიდი ისტორიული ხასიათების მიმართ მრავალგზის შესცოდა და მათი ნამდვილი სახე გააბუნდოვანა და დაამახინჯა განსაკუთრებით ეგრეთწოდებულმა პრაგმატულმა ისტორიოგრაფიამ შინაგანისა და გარეგანის ამ გათიშვით, რაც ესოდენ ეწინააღმდეგება ჭეშმარიტებას. იმის ნაცვლად, რომ დაკმაყოფილებულიყვნენ მსოფლიო ისტორიული გმირების მიერ ჩადენილი დიდი საქმეების უბრალო მოყოლით და ეღიარებინათ, რომ მათი შინაგანი ხასიათი შეესაბამება ამ საქმეების შინაარსს, პრაგმატიკოსი ისტორიკოსები თავიანთ თავს უფ-



ლებას აძლევდნენ და ვალდებულადაც კი რაცხდნენ, დღესავით ნათელი და ცხადი ფაქტების უკან გამოეჩხრიკათ ვითომდა ფარული მოტივები; ისინი ფიქრობდნენ, ისტორიული კვლევა-ძიება მით უფრო ღრმააზროვანია, რაც უფრო მოახერხებს მოაშოროს დღემდე განდიდებულ და დაფასებულ, სახელგანთქმულ გმირს დიდების შარავანდედი და დაიყვანოს იგი მისი წარმოშობისა და მისი ნამდვილი მნიშვნელობის თვალსაზრისით ჩვეულებრივი საშუალობის დონემდე. ამიტომ ამგვარი პრაგმატული ისტორიული კვლევის დასახმარებლად ხშირად ურჩევდნენ ფსიქოლოგიის შესწავლას, რადგან ეს უკანასკნელი ვითომც იძლეოდეს იმის ცნობებს, თუ როგორია ის განსაკუთრებული და ნამდვილი მამოძრავებელი მოტივები, რომლებიც საერთოდ განსაზღვრავენ ადამიანების მოქმედებებს. მაგრამ ეს ფსიქოლოგია, რომელზეც აქ მიგვითითებენ, სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანთა ის წვრილმანი ცოდნა, რომელიც, ნაცვლად ადამიანის ბუნების საყოველთაო და არსებითი ნიშნებისა, თავისი განხილვის საგნად ხდის უმთავრესად მხოლოდ ცალკეული იზოლირებული მიდრეკილებების, ვნებების და სხვათა კერძო და შემთხვევით მხარეებს. თუმცა, იმ მოტივების მიმართ, რომლებიც საფუძვლად უდევს დიად ისტორიულ საქმეებს, განხილვის ამ ფსიქოლოგიურ-პრაგმატული მეთოდის დროს ისტორიკოსისათვის, უპირველეს ყოვლისა, მაინც რჩება არჩევანი, ერთი მხრივ, სამშობლოს, სამართლიანობის, რელიგიური ჭეშმარიტების და სხვათა სუბსტანციალურ ინტერესებსა და, მეორე მხრივ, ცრუმედიდურების, დიდების მოყვარულობის, ბატონობისმოყვარულობის, ანგარებისმოყვარულობისა და სხვათა სუბიექტურ და ფორმალურ ინტერესებს შორის. მაგრამ პრაგმატისტი ისტორიკოსები არჩევენ უკანასკნელს, მათში ხედავენ ნამდვილ მამოძრავებელ მიზეზებს იმიტომ, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში დადასტურებას ვერ ჰპოვებდა წანამძღვარი შინაგანის (მოქმედის გონებაგანწყობილების) და გარეგანის (მოქმედების შინაარსის) დაპირისპირების შესახებ. მაგრამ რადგანაც ჭეშძარიტების თანახმად შინაგანსა და გარეგანს ერთი და იგივე შინაარსი აქვს, წინააღმდეგ ამ სკოლური ბრძნულმეტყველებისა, გარკვევით უნდა ვამტკიცოთ, რომ ისტორიულ გმირებს რომ მხოლოდ სუბიექტურ და ფორმალურ ინტერესებთან ჰქონოდათ საქმე, ისინი იმას ვერ შეასრულებდნენ, რაც შეასრულეს. შინაგანისა და გარეგანის ერთიანობის თვალსაზრისით უნდა ვაღიაროთ, რომ დიდ ადამიანებს ის უნდოდათ, რაც გააკეთეს და ის გააკეთეს, რაც უნდოდათ.

§ 141.

ცარიელი აბსტრაქციები, რომელთა მეოხებით ერთი და იგივე შინაარსი უნდა იყოს დამოკიდებულებაში, იხსნებიან ერთიმეორეში უშუალო გადასვლით, თვითეული მათგანი თავის თავს მოხსნის მეორეში. თვით შინაარსი კი სხვა არა არის რა, თუ არა მათი იგივეობა (§ 138); ისინი არიან არსების ჩენა, დადგენილი როგორც ჩენა. ძალის გამომჟღავნებით შინაგანი *დადგინდება* არსებობაში; ეს *დადგენა გაშუალებაა* ცარიელი აბსტრაქციებით; ის ქრება თავის თავში და იქცევა *უშუალობად*, რომელშიც *შინაგანი* და *გარეგანი* იგივეობრივი არიან *თავისთავად* და *თავისთვის* და მათი განსხვავება განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ დადგინება. ეს იგივეობა არის *სინამდვილე*.

C.

**სინამდვილე**

§ 142.

სინამდვილე არის არსებისა და არსებობის, ანუ შინაგანისა და გარეგანის უშუალოდ ქცეული ერთიანობა. ნამდვილის გამომჟღავნება თვითონ ნამდვილია, ასე რომ ამ გამომჟღავნებაში იგი ასევე არსებითი რჩება და მხოლოდ იმდენად არის არსებითი, რამდენადაც იგი უშუალო გარეგან არსებობაშია.

*შენიშვნა*. ადრე ჩვენ შეგვხვდა როგორც უშუალოს ფორმები, *არსი* და *არსებობა*; *არსი* საერთოდ არის არარეფლექტირებული უშუალობა და სხვაში *გადასვლა*. *არსებობა* არის არსისა და რეფლექსიის უშუალო ერთიანობა; ამიტომ იგი *მოვლენაა*, რომელიც საფუძვლიდან წარმოსდგება და საფუძველშივე ჩადის. ნამდვილი არის ამ ერთიანობის *დადგენილობა*, თავის თავთან გაიგივებული ურთიერთდამოკიდებულება; ამიტომ იგი *გადასვლას* არ ექვემდებარება, და მისი *გარეგანობა* მისი ენერგიაა; იგი ამ უკანასკნელში რეფლექტირებულია თავის თავში. მისი მუნარსი მხოლოდ *თავისი თავის გამოვლენაა* და არა რომელიმე სხვისა.



*დანართი*. სინამდვილესა და აზრს, ანუ უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, იდეას, ჩვეულებრივად ტრივიალური სახით ერთმანეთს უპირისპირებენ. ამიტომ ხშირად გვიხდება მოსმენა, რომ, თუმცა გარკვეული აზრის სისწორისა და ჭეშმარიტების წინააღმდეგ არაფერია სადავო, მაგრამ სინამდვილეში ამის მაგვარს ვერაფერს ვნახულობთ, ანდა ამის მაგვარი არაფერი არ შეიძლება განხორციელდეს სინამდვილეშიო. ისინი, ვინც ასე ლაპარაკობენ, ამით ამტკიცებენ, რომ მათ სათანადოდ ვერ გაიგეს ვერც აზრის ბუნება და ვერც სინამდვილის ბუნება. ასე რომ ლაპარაკობენ, ერთი მხრივ, აზრი მიაჩნიათ სუბიექტური წარმოდგენის, სუბიექტური გეგმის, განზრახვისა და სხვა მისთანათა თანაბარმნიშვნელოვანად, მეორე მხრივ კი სინამდვილე წარმოდგენილი აქვთ როგორც გარეგანი, გრძნობადი არსებობის ტოლმნიშვნელოვანი. ყოველდღიურ ცხოვრებაში, სადაც კატეგორიები და მათი აღნიშვნები ასე ზუსტად არ განირჩევიან, ასეთი სიტყვახმარება კიდევ დასაშვებია, და იქაც შეიძლება მოხდეს, რომ, მაგალითად, გეგმა ან რომელიმე გადასახადის შემოღების ეგრეთწოდებული იდეა თავისთავად კარგია და მიზანშეწონილი, მაგრამ ასევე ეგრეთწოდებულ სინამდვილეში არ მოიპოვება და მოცემულ პირობებში განუხორციელებელია. მაგრამ როდესაც ამგვარ განსაზღვრებებს აბსტრაქტული განსჯა დაეუფლება და მათ შორის განსხვავებას იმდენად გააზვიადებს, რომ იგი გადაიქცევა ურყევ და მტკიცე დაპირისპირებად, ისე რომ, თუ მას დავუჯერებთ, ჩვენ ნამდვილ ქვეყანაში იდეები თავიდან უნდა გამოვდევნოთ, მაშინ მეცნიერებისა და საღი გონების სახელით გადაჭრით უნდა უკუვაგდოთ ამგვარი შეხედულება. რადგან, ერთი მხრივ, იდეები სრულიადაც მარტო ჩვენს თავში არ ბინადრობენ და იდეა საზოგადოდ ისეთი უძლური რამ როდი არის, რომ მისი განხორციელება თუ არგანხორციელება ჩვენს ნება-სურვილზე იყოს მხოლოდ დამოკიდებული, არამედ, პირიქით, იგი ამასთანავე უთუოდ ქმედითია და აგრეთვე ნამდვილიცაა; მეორე მხრივ კი, სინამდვილე ისე ცუდი და უგუნური როდია, როგორც ეს აზრმოკლებულ ან აზროვნებას მომდურებულ და დაცემულ პრაქტიკოსებს წარმოუდგენიათ. სინამდვილე, შიშველი მოვლენისაგან განსხვავებით, და, უწინარეს ყოვლისა, სინამდვილე როგორც შინაგანისა და გარეგანის ერთიანობა გონებას იმდენად ნაკლებად უპირისპირდება როგორც სხვა რამ, რომ იგი, პირიქით, მთლიანად გონიერია, და ის, რაც არაგონიერია, სწორედ ამიტომ არც უნდა იქნეს განხილული როგორც ნამდვილი. თუმცა, ამას ეთანხმება აგრეთვე განათლებულ

ადამიანთა სიტყვახმარებაც, რომლებიც ვერ ბედავენ ნამდვილ პოეტად ან ნამდვილ სახელმწიფო კაცად აღიარონ ისეთი პოეტი ან ისეთი სახელმწიფო კაცი, რომელიც ვერაფერს შექმნის გონიერსა და საქმიანს.

სინამდვილის ამ ჩვენს მიერ განხილულ ჩვეულებრივ ვულგარულ გაგებაში და ხელშესახებთან და უშუალოდ აღქმადთან მის აღრევაში უნდა ვეძიოთ აგრეთვე ფართოდ გავრცელებული ცრურწმენის საფუძველი არისტოტელეს და პლატონის ფილოსოფიის ურთიერთობის შესახებ. ამ ცრურწმენის თანახმად პლატონსა და არისტოტელეს შორის განსხვავება ის უნდა იყოს, რომ მაშინ როდესაც პირველი იდეას და მხოლოდ იდეას აღიარებს ჭეშმარიტად, მეორე, პირიქით, იდეას უკუაგდებს და სინამდვილეს მისდევს, ამიტომ იგი განხილულ უნდა იქნეს როგორც ემპირიზმის დამაარსებელი და წინამძღოლი. ამ შეხედულების შესახებ ჩვენ უნდა შევნიშნოთ, რომ არისტოტელეს ფილოსოფიის პრინციპს, უთუოდ შეადგენს სინამდვილე, მაგრამ არა უშუალოდ თვალსაჩინო მყოფობის ვულგარული სინამდვილე, არამედ იდეა როგორც სინამდვილე. არისტოტელეს პოლემიკა პლატონის წინააღმდეგ, შემდეგ, უფრო იმით გამოიხატა, რომ იგი პლატონის იდეას უწოდებს მხოლოდ უბრალო δύναμις და მის საპირისპიროდ წამოაყენებს დებულებას, რომლის თანახმად იდეა, რომელსაც ორივე აღიარებს როგორც ერთადერთ ჭეშმარიტს, არსებითად განხილულ უნდა იქნეს როგორც ἐνέργεια ე. ი. როგორც შინაგანი, რომელიც მთლიანად გამოვლინდა გარეთ, მაშასადამე, როგორც შინაგანისა და გარეგანის ერთიანობა, ანუ როგორც სინამდვილე, სიტყვის აქ განხილული ემფატური აზრით.

§ 143.

სინამდვილე, როგორც ეს კონკრეტული, შეიცავს ზემოაღნიშნულ განსაზღვრებებს და მათს განსხვავებას, ამიტომ იგი არის აგრეთვე მათი განვითარებაც, ასე რომ ისინი იმავე დროს მასში განსაზღვრული არიან როგორც ჩენა, როგორც მხოლოდ დადგენილნი (§141). a) როგორც *იგივეობა* საზოგადოდ, სინამდვილე უპირველეს ყოვლისა არის შესაძლებლობა, რეფლექსია თავის თავში, რომელიც როგორც ნამდვილის *კონკრეტული* ერთიანობის საპირისპიროდ მდგომი დადგენილია როგორც *აბსტრაქტული* და *არაარსებითი არსებითობა*. შესაძლებლობა არის ის, რაც *არსებითია* სინამდვილისათვის, მაგრამ იგი არსებითია, ისე, რომ ამავე დროს ის მხოლოდ შესაძლებლობაა.

*შენიშვნა.* სწორედ შესაძლებლობის განსაზღვრამ მიიყვანა, ალბათ, *კანტი* იქამდე, რომ შესაძლებლობა, მასთან ერთად სინამდვილე და აუცილებლობა განეხილა როგორც *მოდალობანი*, „იმიტომ რომ ეს განსაზღვრებანი სულ მცირესაც არაფერს უმატებენ ცნებას როგორც ობიექტს, არამედ გამოხატავენ მხოლოდ დამოკიდებულებას შემეცნების უნართან“ *. და მართლაც შესაძლებლობა არის თავის თავში რეფლექსიის ცარიელი აბსტრაქცია, არის ის, რასაც ადრე შინაგანი ეწოდებოდა, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ის ახლა განსაზღვრულია როგორც მოხსნილი, როგორც *მხოლოდ დადგენილი*, გარეგნული შინაგანი და, ამრიგად, უეჭველად *დადგენილია* აგრეთვე როგორც მხოლოდ მოდალობა, როგორც არასაკმარისი აბსტრაქცია, ანუ უფრო კონკრეტულად თუ ვიტყვით, როგორც ისეთი რამ, რაც მხოლოდ სუბიექტურ აზროვნებას ეკუთვნის. პირიქით, სინამდვილე და აუცილებლობა ჭეშმარიტად ყველაზე უფრო ნაკლებ არიან მხოლოდ განხილვის *სახე* და *წესი* რომელიღაც სხვისათვის, არამედ სწორედ რომ საწინააღმდეგო რამეს წარმოადგენენ. ისინი დადგენილნი არიან არა როგორც მხოლოდ დადგენილნი, არამედ როგორც თავის თავში დასრულებული კონკრეტული.

ვინაიდან შესაძლებლობა კონკრეტულთან შედარებით, როგორც სინამდვილე, უპირველეს ყოვლისა, არის *თავისთავთან იგივეობის* მხოლოდ ფორმა, ამიტომ მისთვის წესს წარმოადგენს მხოლოდ მოთხოვნა, რომ არაფერი არ ეწინააღმდეგებოდეს თავის თავს თავის თავში და, ამრიგად... *ყველაფერი შესაძლებელია*, რადგან ყოველგვარ შინაარსს შეიძლება მიეცეს იგივეობის ეს ფორმა აბსტრაქციის საშუალებით. მაგრამ ყველაფერი ამდენადვე... *შეუძლებელიცაა*, ვინაიდან ყოველ შინაარსში, რაკი იგი კონკრეტული რაღაც არის, გარკვეულობა შეიძლება გაგებული იქნეს როგორც გარკვეული დაპირისპირება და, მაშასადამე, როგორც წინააღმდეგობა. ამიტომ იმაზე უფრო ფუჭი არა არის რა, როგორც ლაპარაკი ამგვარი შესაძლებლობისა და შეუ-

* *ი. კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა.* წიგნი 2. თავი 2. განყოფილება: ემპირიული აზროვნების პოსტულატები.

ძლებლობის შესახებ. განსაკუთრებით ფილოსოფიაში ლაპარაკიც არ უნდა იყოს იმაზე, რომ ნაჩვენები იქნეს, რომ *რაღაც შესაძლებელია* ან *შესაძლებელია* აგრეთვე *კიდევ რაღაც სხვა* ანდა, როგორც გამოთქვამენ, *რაღაც საფიქრელია*. ასევე ისტორიკოსსაც უშუალოდ უნდა მიეთითოს, რომ არ იხმაროს ეს თავისთავად უკვე არაჭეშმარიტად გამოცხადებული კატეგორია. მაგრამ ცარიელი განსჯის მახვილგონიერება უფრო მეტად ტკბება შესაძლებლობათა ფუჭი გამოგონებით.

*დანართი*. შესაძლებლობა წარმოდგენას პირველი შეხედვით უფრო მდიდარ და ფართო განსაზღვრებად ეჩვენება, ხოლო სინამდვილე, პირიქით, უფრო ღარიბი და შეზღუდული განსაზღვრება ჰგონია. ამიტომ ამბობენ: „ყველაფერი შესაძლებელია, მაგრამ ყველაფერი, რაც შესაძლებელია, ამის გამო როდია აგრეთვე ნამდვილი". მართლაც, ე. ი. აზრის თანახმად, სინამდვილე უფრო ფართო განსაზღვრებაა, რადგან იგი როგორც კონკრეტული აზრი შეიცავს შესაძლებლობას როგორც რამ აბსტრაქტულ მომენტს. ამის გაგება გვხვდება აგრეთვე ჩვენს ჩვეულებრივ ცნობიერებაშიც იმდენად, რამდენადაც შესაძლებელზე ლაპარაკის დროს ნამდვილისაგან განსხვავებით, მას აღვნიშნავთ *მხოლოდ* როგორც შესაძლებელს. — საერთოდ, ჩვეულებრივად ლაპარაკობენ, რომ შესაძლებლობა გააზრებადობაში მდგომარეობსო. მაგრამ აზროვნება აქ გაგებულია როგორც შინაარსის გაგება აბსტრაქტული იგივეობის ფორმით. მაგრამ რადგანაც ყოველგვარი შინაარსი შეიძლება ამ ფორმით შეიმოსოს და რამდენადაც ამისათვის საჭიროა მხოლოდ, რომ ეს შინაარსი ამოგლეჯილი იქნეს იმ ურთიერთობიდან, რომელშიც იგი იმყოფება, ამდენად შეიძლება ყველაზე აბსურდული და უაზრო რამეებიც შესაძლებლად იქნეს განხილული. შესაძლებელია, რომ დღეს საღამოს მთვარე დედამიწაზე ჩამოვარდეს, რადგან მთვარე ისეთი სხეულია, რომელიც დედამიწას მოსწყვეტია, და ამიტომ იგი შეიძლება ისევე ჩამოვარდეს ძირს, როგორც ჰაერში შესროლილი ქვა; — შესაძლებელია, რომ თურქეთის სულთანი გახდეს პაპი, რადგან იგი ადამიანია და როგორც ადამიანს შეუძლია ქრისტეს რჯულზე მოიქცეს, გახდეს კათოლიკე მღვდელი და ა. შ. ამ საუბარში შესაძლებლობათა შესახებ უმთავრესად გამოყენებულია საკმაო საფუძვლის ლოგიკური კანონი იმ სახით, როგორც ჩვენ ადრე აღვნიშნეთ, და ამ მტკიცების თანახმად: შესაძლებელია ის, რასაც საფუძველი მოეძებნება. რაც უფრო გაუნათლებელია ადამიანი, რაც უფრო ნაკლებ იცნობს იგი იმ საგანთა გასაზღვრულ დამოკიდებუ-



ლებებს, რომელთა განხილვისათვის მას მიუმართავს, მით უფრო მიდრეკილება აქვს, ილაპარაკოს ყოველგვარ ფუჭ შესაძლებლობებზე, როგორც ეს ხდება პოლიტიკის სფეროში, როცა ეგრეთწოდებული ლუდხანის პოლიტიკანები ლაყბობენ. პრაქტიკულად, გარდა ამისა, იშვიათი არ არის, როდესაც შესაძლებლობის კატეგორიაში იფარება ხოლმე ბოროტი ნება და სიზანტე, რათა მისი საშუალებით თავი დაიძვრინონ გარკვეულ ვალდებულებათა შესრულებისაგან, და ამ მხრივ ძალაში რჩება იგივე, რაც ზემოთ შევნიშნეთ საკმაო საფუძვლის ლოგიკური კანონის ხმარებაზე. გონიერი, პრაქტიკული ადამიანები თავს არ იტყუებენ შესაძლებელით იმიტომ, რომ იგი მხოლოდ შესაძლებელია, არამედ ნამდვილს მისდევენ, მაგრამ, რასაკვირველია, ნამდვილი ესმით არა მარტო როგორც უშუალო მყნარსი. თუმცა ყოველდღიურ, ჩვეულებრივ ცხოვრებაში ცოტა როდია ისეთი ანდაზები, რომლებიც გამოხატავენ აბსტრაქტული შესაძლებლობის სამართლიან უგულებელყოფას. ასე, მაგალითად, ამბობენ ხოლმე: „ხვალინდელ ქათამს, დღევანდელი კვერცხი მირჩევნიაო". შემდეგ უნდა ითქვას, რომ იმავე უფლებითვე, რა უფლებითაც ყველაფერი განიხილება როგორც შესაძლებელი, შეიძლება ყველაფერი განხილული იქნეს როგორც შეუძლებელი და სახელდობრ იმდენად, რამდენადაც ყოველგვარი შინაარსი, რომელიც როგორც ასეთი, ყოველთვის კონკრეტულია, შეიცავს არა მარტო სხვადასხვა, არამედ დაპირისპირებულ განსაზღვრებებსაც. ასე, მაგალითად, იმაზე უფრო შეუძლებელი არა არის რა, რაც იმის თქმა, რომ „მე ვარ", რადგან „მე" არის ერთსა და იმავე დროს მარტივი მიმართება თავის თავთან და აგრეთვე მიმართება მთლიანად სხვასთან. ასეთივე ვითარებაა ბუნებრივი და სულიერი სამყაროს ყოველგვარი სხვა შინაარსის მიმართ. შეიძლება თქვან, მატერია, ნივთიერება შეუძლებელიაო, რადგან იგი არის მიზიდულობისა და განზიდულობის ერთიანობა. და ეს სწორია სიცოცხლის, ცხოვრების, სამართლის, უფლების, თავისუფლების და, უწინარეს ყოვლისა, რაც მთავარია, თვით ღმერთის მიმართ, როგორც ჭეშმარიტი, ე. ი. ერთსამების მიმართ, ღმერთის მიმართ, რომელ ცნებასაც მართლაც უკუაგდებს თავისი პრინციპის მიხედვით აბსტრაქტული განსჯითი განათლება როგორც ვითომცდა აზროვნების საწინააღმდეგოს. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ სწორედ ცარიელი განსჯა ტრიალებს ამ ფუჭ ფორმებში და ფილოსოფიის საქმე ამ ფორმების მიმართ მხოლოდ ისაა, რომ გამოამჟღავნოს მათი არარაობა და უშინაარსობა. შესაძლებელია თუ არ არის შესაძლებელი ეს და ეს, დამო-

კიდებულია შინაარსზე, ე. ი. სინამდვილის მომენტთა ტოტალობაზე, სინამდვილისა, რომელიც თავის გაშლა-განვითარებაში აუცილებლობის სახით იჩენს თავს.

§ 144.

b) მაგრამ ნამდვილი, შესაძლებლობისაგან, როგორც თავის თავში რეფლექსიისაგან განსხვავებით, თვით არის მხოლოდ *გარეგანი* კონკრეტული, *არარსებითი* უშუალო. ანუ, უშუალოა იმდენად, რამდენადაც თვით ნამდვილი არის თავდაპირველად (§ 142) შინაგანისა და გარეგანის მარტივი, თვით უშუალო ერთიანობა, იგი არის *არარსებითი* გარეგანი და, მაშასადამე, ამავე დროს (§140) მხოლოდ შინაგანი, რეფლექსიის აბსტრაქცია თავის თავში; თვით იგი [ნამდვილი], მაშასადამე, განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ შესაძლებელი. მარტო შესაძლებლობის ამ მნიშვნელობით შეფასებული ნამდვილი *შემთხვევითია* და, პირიქით, შესაძლებლობა თვითონ მხოლოდ *შემთხვევაა*.

§ 145.

შესაძლებლობა და შემთხვევითობა სინამდვილის მომენტებია, შინაგანი და გარეგანი, დადგენილი როგორც მხოლოდ ფორმები, რომლებიც შეადგენენ ნამდვილის *გარეგანობას*. მათ თავიანთი თავის თავში რეფლექსია აქვთ *თავის თავში* განსაზღვრული ნამდვილის სახით, *შინაარსის*, როგორც მათი არსებითი განსაზღვრების საფუძვლის სახით. ამიტომ შემთხვევითისა და შესაძლებელის სასრულობა, როგორც ახლა უკვე ვხედავთ, იმით გამოიხატება, რომ ფორმის განსაზღვრება განსხვავებულია შინაარსისაგან, და *ამიტომ შინაარსზეა დამოკიდებული, შემთხვევითია თუ არა და შესაძლებელია თუ არა ესა და ეს რაღაც*.

*დანართი.* შესაძლებლობა, როგორც მხოლოდ სინამდვილის შინაგანი, სწორედ ამიტომ მხოლოდ გარეგანი სინამდვილეა, ანუ *შემთხვევითობაა*. შემთხვევითი არის საერთოდ ისეთი რამ, რასაც თავისი არსის საფუძველი აქვს არა თვით თავის თავში, არამედ სხვაში. ეს ის სახეა, რომელშიც სინამდვილე თავდაპირველად ცნობიერებას წარმოუდგება და რომელსაც ხშირად ურე-



ვენ სინამდვილესთან. მაგრამ შემთხვევითი ნამდვილია მხოლოდ სხვაში რეფლექსიის ცალმხრივი ფორმით ანუ იგი ნამდვილია მხოლოდ რაღაც შესაძლებელის მნიშვნელობით. ამის თანახმად შემთხვევითს ჩვენ განვიხილავთ როგორც ისეთ რამეს, რაც შეიძლება იყოს და არც იყოს, რაც შეიძლება ასეც იყოს და სხვანაირადაც იყოს, და რომლის ყოფნას თუ არყოფნას, რომლის ამგვარად ყოფნას თუ სხვაგვარად ყოფნას თვით თავის თავში კი არა აქვს თავისი საფუძველი, არამედ სხვაში. ამ შემთხვევითის გადალახვა საერთოდ იმდენად არის, ერთი მხრივ, შემეცნების ამოცანა, რამდენადაც, მეორე მხრივ, ფრიად მნიშვნელოვანია პრაქტიკული ქცევა-მოქმედების სფეროში არ შევრჩეთ ნება-სურვილის ან *თვითნებობის* შემთხვევითობას. და მაინც ხშირად, განსაკუთრებით უახლეს ხანაში, შემთხვევითობა უმართებულოდ გააზვიადეს და მას როგორც ბუნების, ისე სულიერი სამყაროს მიმართაც ისეთი მნიშვნელობა მიაწერეს, რაც მას ნამდვილად არ გააჩნია. რაც შეეხება, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებას, იგი ხშირად გაკვირვების საგანს შეადგენს უმთავრესად მის წარმონაქმნთა სიმდიდრისა და მრავალფეროვანების გამო. მაგრამ ეს სიმდიდრე როგორც ასეთი, აღებული მასში არსებული იდეის გაშლა-განვითარებისაგან დამოუკიდებლად, არ წარმოადგენს გონებისათვის დიდ ინტერესს, და ორგანულ და არაორგანულ წარმონაქმნთა დიდ მრავალფეროვნებაში იგი გვაძლევს მხოლოდ შემთხვევითობის სანახაობას, რომელიც განუსაზღვრელობის ბურუსში იკარგება. ყოველ შემთხვევაში ეს, გარეგანი ვითარებებით გაპირობებული ჭრელ-ჭრელი მრავალფეროვნება ცხოველებისა და მცენარეების სახეობათა, ღრუბელთა მრავალნაირად ცვალებადი ფიგურები და დაჯგუფებანი და სხ. მისთ. უფრო მეტად როდი უნდა იქნენ დაფასებული, ვიდრე საკუთარ თვითნებობას მინდობილი გონის ასევე შემთხვევითი ფანტაზიები. ის გაკვირვება, რომლითაც ამგვარ მოვლენას ვხვდებით, წარმოადგენს ძლიერ აბსტრაქტულ დამოკიდებულებას ნივთების მიმართ, რომლიდანაც ბუნების შინაგანი ჰარმონიისა და კანონზომიერების უმაღლეს და უახლოეს გაგებაზე უნდა გადავიდეთ.

განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს შემთხვევითობის სათანადო შეფასებას ნების მიმართ. როდესაც ნების თავისუფლებაზე ლაპარაკობენ, ხშირად ეს ესმით როგორც მხოლოდ თვითნებობა, ე. ი. როგორც ნება შემთხვევითობის ფორმით. თუმცა თვითნებობა, როგორც უნარი განსაზღვროს თავისი თავი ამისა თუ იმის მიმართ, უთუოდ წარმოადგენს თავისი ცნების თანახმად თავისუფალი ნების

არსებით მომენტს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ არის თვითონ თავისუფლება, არამედ იგი ჯერჯერობით მხოლოდ ფორმალური თავისუფლებაა. ჭეშმარიტად თავისუფალი ნება, რომელიც თვითნებობას მოხსნილი სახით შეიცავს, შეიცნობს თავის შინაარსს როგორც თავისთავად მტკიცეს და ამასთანავე იგი იცის როგორც უსათუოდ თავისი. პირიქით, თვითნებობის საფეხურზე დარჩენილი ნება თვით იმ შემთხვევაშიც, როდესაც იგი შინაარსის მიხედვით ჭეშმარიტისა და სამართლიანის სასარგებლოდ სწყვეტს, მაინც მუდამ ჯერ კიდევ ცრუმედიდურებითა და ამპარტავნობით არის შეპყრობილი, რადგან წარმოუდგენია, თუ კი ის მოისურვებდა, შეეძლო გადაეწყვიტა სხვა საქციელის სასარგებლოდაც. თუმცა, თუ ახლოს განვიხილავთ, თვითნებობა წინააღმდეგობა აღმოჩნდება, რადგან აქ ფორმა და შინაარსი ჯერ კიდევ ერთმანეთს უპირისპირდება. თვითნებობის შინაარსი მოცემული რამ არის და ის ჩვენ ვიცით როგორც ისეთი შინაარსი, რომელსაც თავისი საფუძველი აქვს არა თვით ნებაში, არამედ გარეგან ვითარებებში. ამიტო თავისუფლება ამგვარი შინაარსის მიმართ გამოიხატება მხოლოდ არჩევანის ფორმით, რომელი ფორმალური თავისუფლებაც განხილულ უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ მოჩვენებითი თავისუფლება, რამდენადაც საბოლოო ანალიზით აღმოჩნდება, რომ იმავე გარეგან ვითარებებს, რომლებშიც თავისი საფუძველი აქვს ნების მიერ წინასწარ ნახულ შინაარსს, უნდა მიეწეროს აგრეთვე ისიც, რომ ნება სწორედ ამის და არ იმის სასარგებლოდ სწყვეტს.

თუმცა, როგორც ჩვენ გამოვარკვიეთ, შემთხვევითობა სინამდვილის მხოლოდ ცალმხრივი მომენტია და ამიტომ არ უნდა იქნეს აღრეული თვით ამ უკანასკნელთან [სინამდვილესთან], მაგრამ მას მაინც, როგორც საერთოდ იდეის რაღაც ფორმას, ჯეროვანად უნდა მივაგოთ უფლება მის საგნობრივ სამყაროშიც. ეს სწორია, უპირველეს ყოვლისა, ბუნების მიმართ, რომლის ზედაპირზე, ასე ვთქვათ, შემთხვევითობა თავისუფალ გასაქანს ჰპოვებს, და ჩვენ ეს კიდევაც უნდა ვაღიაროთ, როგორც ასეთი, და არ უნდა ვამტკიცოთ პრეტენზიულად (რასაც ზოგჯერ შეცდომით ფილოსოფიას მიაწერენ), რომ მოვლენები მასში მხოლოდ ასე შეიძლებოდა მომხდარიყო და არა სხვაგვარად. მაგრამ შემთხვევითი სწორედ ასევე ვლინდება სულიერ სამყაროშიც, როგორც ეს ჩვენ ზემოთ უკვე შევნიშნეთ ნების მიმართ, რომელიც შემთხვევითს შეიცავს თვითნებობის ფორმით, მაგრამ შეიცავს მხოლოდ როგორც მოხსნილ მომენტს. გონისა და მისი მოღვაწეობის მიმართაც სიფრთხილე გვმართებს, რათა



გონივრული შემეცნების თავისთავად კეთილგანზრახულმა მისწრაფებამ არ გვაცთუნოს და არ დავიწყოთ აუცილებლობის მტკიცება ისეთი მოვლენების მიმართ, რომელთაც ნამდვილად შემთხვევითობის ხასიათი მოსდგამთ, ან, როგორც ჩვეულებრივად იტყვიან, არ მოვახდინოთ მათი კონსტრუირება a priori. ასე, მაგალითად, ენაში, თუმცა იგი აზროვნების ერთგვარ სხეულს წარმოადგენს, შემთხვევა მაინც უეჭველად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს, სწორედ ასეთივეა ვითარება სამართლის, ხელოვნებისა და სხვათა წარმონაქმნების მიმართ. სრულიად სწორია, რომ მეცნიერების და, განსაკუთრებით კი, ფილოსოფიის ამოცანა საერთოდ ის არის, რომ შეიმეცნოს შემთხვევითობის მოჩვენების ქვეშ დაფარული აუცილებლობა; მაგრამ ეს მაინც არ უნდა იქნეს გაგებული ისე, თითქოს შემთხვევითი ეკუთვნოდეს მხოლოდ ჩვენს სუბიექტურ წარმოდგენას და ამიტომ მთლიანად უკუგდებულ უნდა იქნეს იმისათვის, რომ ჭეშმარიტებას მივაღწიოთ. ასეთი ცალმხრივი მიმართულებით მიმავალი მეცნიერული მისწრაფებანი ვერ ასცდებიან სამართლიან საყვედურს ფუჭი თამაშისა და ჩლუნგი პედანტიზმის გამო.

§ 146.

სინამდვილის ზემოთ აღნიშნული *გარეგანი მხარე* ახლო განხილვის დროს აშკარავებს, რომ შემთხვევითობა როგორც უშუალო სინამდვილე, არის ის, რაც თავის თავთან იგივურია, მაგრამ იგი თავის თავთან იგივურია არსებითად როგორც მხოლოდ დადგენილობა (Gesetztsein), რომელიც იმავე დროს მოხსნილია, — მუნმყოფი გარეგანობა. სინამდვილის გარეგანი მხარე, ამრიგად, არის რაღაც *წინასწარ ნაგულისხმევი*, რომლის უშუალო მუნარსი ამავე დროს რაღაც *შესაძლებლობაა* და მისი დანიშნულება ისაა, რომ მოხსნილ იქნეს, — იყოს სხვისი შესაძლებლობა, — *პირობა*.

*დანართი.* შემთხვევითი, როგორც უშუალო სინამდვილე, ამავე დროს რომელიღაც სხვის შესაძლებლობაა. მაგრამ იგი არის უკვე არა ის აბსტრაქტული შესაძლებლობა, რომელიც ჩვენ პირველად გვქონდა, არამედ შესაძლებლობა როგორც *არსებული* და ამრიგად იგი არის *პირობა*. როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ რომელიღაც ნივთის არსებობის პირობაზე, მაშინ ორ რამეს ვგულისხმობთ: ჯერ ერთი, რომელიღაც მუნარსს, რომელიღაც არსებობას,

საერთოდ რომელიღაც უშუალოს, და, მეორეც, ამ უშუალოს იმ დანიშნულებას, რომ მოხსნილ იქნეს და რომელიღაც სხვის განხორციელებას ემსახუროს. — უშუალო სინამდვილე, როგორც ასეთი, საერთოდ არის არა ის, რაც უნდა ყოფილიყო, არამედ იგი თავის თავში ტეხილი, სასრული სინამდვილეა და მისი დანიშნულებაა, რომ შთანთქმულ იქნეს. სინამდვილის მეორე მხარე კი შემდეგ არის მისი არსებითობა. ეს უკანასკნელი თავდაპირველად არის შინაგანი, რომლის, როგორც შიშველი შესაძლებლობის, დანიშნულება ისაა, რომ მოხსნილ იქნეს. როგორც მოხსნილი შესაძლებლობა იგი იმ ახალი სინამდვილის წარმოშობაა, რომელსაც პირველი უშუალო სინამდვილე ჰქონდა თავის წანამძღვრად. ეს ის ცვლილებაა, რომელსაც შეიცავს პირობის ცნება. როდესაც ჩვენ რომელიმე ნივთის პირობებს განვიხილავთ, ეს უკანასკნელნი ჩვენ წარმოგვიდგებიან როგორც სრულიად უბრალო რამენი. ნამდვილად კი ასეთი უშუალო სინამდვილე შეიცავს სრულიად სხვა რაღაცის ჩანასახს. ეს სხვა თავიდან ჯერ მხოლოდ შესაძლებლობაა, მაგრამ შემდეგ ეს ფორმა მოხსნის თავის თავს და სინამდვილედ გადაიქცევა. ეს ახალი სინამდვილე, რომელიც ამრიგად წარმოიშობა, უშუალო სინამდვილის მშთანთქმელი საკუთარი შინაგანი მხარეა. ამრიგად იქმნება ნივთთა სრულიად სხვა სახე და ამავე დროს არ წარმოიშობა სხვა არაფერი იმასთან შედარებით, რაც იყო ადრე, ვინაიდან პირველი სინამდვილე მხოლოდ მისი არსების შესაბამისად დგინდება. პირობები, რომლებიც თავიანთ თავს წირავენ, რომლებიც იღუპებიან, საფუძველში ჩადიან და მოიხმარებიან, სხვა სინამდვილეში მხოლოდ თავის თავს უერთდებიან. — ასეთი სახისაა საერთოდ სინამდვილის პროცესი. იგი არის საერთოდ არა მარტო უშუალოდ არსებული, არამედ, როგორც არსებითი არსი, იგი არის თავისი საკუთარი უშუალობის მოხსნა და ამის მეოხებით იგი გააშუალებს თავის თავს თავის თავთან.

§ 147.

γ) ამრიგად განვითარებული ეს გარეგანობა, როგორც შესაძლებლობისა და უშუალო სინამდვილის განსაზღვრებათა *წრე*, განვითარებული როგორც მათი ერთიმეორეთი *გაშუალება*, საერთოდ რეალური შესაძლებლობაა. შემდეგ, როგორც ასეთი წრე, ის არის ტოტალობა, არის, ამრიგად, შინაარსი, თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული საგანი (Sache), ხოლო თუ მას განვიხი-



ლავთ განსაზღვრათა განსხვავების მხრივ ამ ერთიანობაში, იგი არის აგრეთვე *ფორმის* კონკრეტული *მთლიანობა* თავისთვის, შინაგანის უშუალო თვითგადაყვანა გარეგანში და გარეგანია უშუალო თვითგადაყვანა შინაგანში. ფორმის ეს თვითმოძრაობა არის *მოქმედება*, საგნის როგორც *რეალური* საფუძვლის მოქმედება, საფუძვლისა, რომელიც ხსნის თავის თავს იმისათვის, რომ სინამდვილე აწარმოოს; მეორე მხრივ იგი არის შემთხვევითი სინამდვილის მოქმედება, პირობების მოქმედება, სახელდობრ პირობების რეფლექსია თავის თავში და მათი თვითმოხსნა იმისათვის, რომ აწარმოონ სხვა სინამდვილე, თვით *საგნის* სინამდვილე. როდესაც *ყველა პირობა* არსებობს, საგანი *აუცილებლად უნდა* გახდეს ნამდვილი, და თვით საგანიც ერთ-ერთი პირობაა, რადგან იგი, თავდაპირველად როგორც შინაგანი, თვითონაც მხოლოდ წინასწარ ნაგულისხმევია. ეს *განვითარებული* სინამდვილე, როგორც შინაგანისა და გარეგანის ერთიანში დამთხვევის ცვლა, მათი ერთ მოძრაობაში გაერთიანებული დაპირისპირებული მოძრაობების ცვლა, არის *აუცილებლობა*.

*შენიშვნა*. მართალია სწორად განსაზღვრავდნენ აუცილებლობას როგორც შესაძლებლობისა და სინამდვილის ერთიანობას. მაგრამ მხოლოდ ამგვარად გამოთქმული ეს განსაზღვრება ზერელეა და ამის გამო გაუგებარია. აუცილებლობის ცნება ძალიან ძნელია, სახელდობრ ძნელია იმიტომ რომ იგი (თავისთავად) თვითონ ცნებაა, რომლის მომენტები ჯერ კიდევ სინამდვილენია, რომლებიც, ამავე დროს, გაგებული უნდა იქნენ როგორც მხოლოდ ფორმები, როგორც თავის თავში ძალდატანებით გამოყოფილნი და გარდამავალნი. ამის გამო ორ შემდეგ პარაგრაფში კიდევ უფრო დაწვრილებით გადმოვცემთ აუცილებლობის შემადგენელ მომენტებს.

*დანართი*. როდესაც რამეზე ამბობენ, რომ იგი აუცილებელიაო, ჩვენ, უწინარეს ყოვლისა, ვიკითხავთ: რატომ? აუცილებელი, მაშასადამე, უნდა აღმოჩნდეს როგორც დადგენილი რამ (Gesetztes), როგორც გაშუალებული რაიმე. მაგრამ თუ ჩვენ მხოლოდ გაშუალებაზე შევჩერდებით და მას არ გავცილდებით, ჩვენ მაინც არ გვექნება ის, რაც აუცილებლობად ესმით. მარტოოდენ გაშუალება არის ის, რაც არის, არა თავისი თავის მეოხებით, არამედ სხვისი საშუალებით და, მაშასადამე, იგი არის აგრეთვე შემთხვევითი რაღაც. აუცილებელისაგან, პირიქით, ჩვენ მოვითხოვთ, რომ იგი იყოს ის, რაც არის, თავის თავის წყალობით, რომ იგი, მაშა-

სადამე, იყოს გაშუალებული და ამასთანავე თავის თავში შეიცავდეს გაშუალებას მოხსნილი სახით. ჩვენ ამის შესაბამისად აუცილებელზე ვამბობთ: იგი *არის* და, მაშასადამე, ჩვენ მას ვთვლით თავისთავთან უბრალო მიმართებად, რომელშიც სხვისით განპირობებულობა ჩამოცილდება.

ჩვეულებრივად აუცილებლობაზე ამბობენ, რომ იგი ბრმა არის და ამას სამართლიანად ამბობენ, რამდენადაც მის პროცესში *მიზანი*, როგორც ასეთი, ჯერ კიდევ არ არსებობს *თავისთვის*. აუცილებლობის პროცესი იწყება გაფანტულ გარემოებათა არსებობით, რომლებიც, როგორც ჩანს, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი არიან და რომელთაც ერთმანეთთან არავითარი კავშირი არა აქვთ. ეს გარემოებანი უშუალოდ სინამდვილეა, რომელიც თავის შიგნით თავის თავს უერთდება, და ამ უარყოფიდან, ამ შებრუნებიდან ახალი სინამდვილე წარმოსდგება. ჩვენ აქ ისეთი შინაარსი გვაქვს, რომელიც ფორმის მიხედვით თავის თავში გაორებულია: ის, ჯერ ერთი, არის იმ საგნის შინაარსი, რომელზეც ლაპარაკია, და, მეორე მხრივ, იგი არის გაბნეულ გარემოებათა შინაარსი, რომლებიც ვლინდებიან როგორც რაღაც დადებითი და რომელთაც თავიდან როგორც ასეთებს მნიშვნელობა გააჩნიათ. ეს შინაარსი, როგორც უმნიშვნელო რამ თავის თავში, ამ თავისი ხასიათის შესაბამისად, თავის უარყოფითად გარდაიქცევა და, ამრიგად, საგნის შინაარსი გახდება. უშუალოდ გარემოებანი როგორც პირობები იღუპებიან, საფუძველში ჩადიან, მაგრამ ამასთანავე ერთად შენახული იქნებიან როგორც საგნის შინაარსი. მაშინ ამბობენ, რომ ამ გარემოებებისა და პირობებისაგან სრულიად სხვა რამ წარმოსდგა და ამიტომ ბრმას უწოდებენ ისეთ აუცილებლობას, რომელიც ამ პროცესს წარმოადგენს. მაგრამ თუ პირიქით, მიზანშეწონილ მოქმედებას განვიხილავთ, მაშინ აქ მიზნის სახით გვაქვს ისეთი შინაარსი, რომელიც ადრევე ცნობილია; ამიტომ ეს მოქმედება ბრმა კი არ არის, არამედ თვალხილულია. თუ ვამბობთ, სამყაროს განგება მართავსო, მაშინ მხედველობაში გვაქვს, რომ მიზანი საერთოდ არის ის, რაც მოქმედებს, როგორც თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული ჯერ კიდევ მანამდე, ვიდრე შედეგი მიიღება, ისე რომ ის, რაც მიიღება შედეგის სახით, შეესაბამება იმას, რაც ადრე ცნობილი და ნანდომი იყო. თუმცა, სამყაროს გაგება როგორც აუცილებლობით განსაზღვრულისა და ღვთაებრივი განგების რწმენა არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქნეს განხილული როგორც ურთიერთგამომრიცხველი. როგორც მალე დავინახავთ, ღვთაებრივ განგებას,



აზრის მიხედვით, საფუძვლად უდევს *ცნება*. ცნება არის აუცილებლობის ჭეშმარიტება და მას თავის თავში მოხსნილი სახით შეიცავს, ისევე როგორც, პირიქით, აუცილებლობა *თავისთავად* არის ცნება. აუცილებლობა მხოლოდ იმდენად არის ბრმა, რამდენადაც იგი არ არის შემეცნებული ცნებით და ამიტომ იმაზე უფრო უკუღმართი არა არის რა, ვიდრე ბრმა ფატალიზმის საყვედური, რომელსაც ისტორიის ფილოსოფიას უყენებენ იმის გამო, რომ იგი თავის ამოცანას ხედავს იმის აუცილებლობის შემეცნებაში, რაც კაცობრიობის ისტორიაში მომხდარა. თავისი ამოცანის ამგვარად გაგების გამო, ისტორიის ფილოსოფია თეოდიცეის მნიშვნელობას იძენს, და ისინი, ვინც ფიქრობენ, ღვთაებრივ განგებას თაყვანს სცემენ იმით, რომ მისგან აუცილებლობას გამორიცხავენ, ნამდვილად ამ აბსტრაქციის წყალობით განგებას ბრმა, უგუნურ თვითნებობამდე აქვეითებენ. ბუნებრივი რელიგიური ცნობიერება ლაპარაკობს ღვთის სამარადისო და გარდუვალ წინასწარდასახულობათა შესახებ, და აი ამაშია იმის გარკვევით და ცხადად აღიარება, რომ აუცილებლობა ღმერთის არსების კუთვნილია. ადამიანი განსხვავდება ღმერთისაგან და თავისი კერძო მოსაზრებებისა და ნება-სურვილის მიხედვით თავისი ჟინიანობით და თვითნებობით მოქმედებს, და ამიტომ ხშირად მისი მოქმედებიდან სრულიად სხვა რამ გამოდის, ვიდრე იგი ფიქრობდა, ვიდრე მას სურდა; ღმერთმა კი, პირიქით, იცის, რა სურს თვითონ მას, მის სამარადისო ნებას განსაზღვრავს არა შინაგანი ან გარეგანი შემთხვევა, არამედ დაუბრკოლებლივ ასრულებს იმას, რაც სურს.

აუცილებლობის თვალსაზრისს საერთოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი გონებაგანწყობილებისა და ქცევისათვის. როცა იმას, რაც ხდება, განვიხილავთ როგორც აუცილებელს, ერთი შეხედვით სრულიად არათავისუფალ მდგომარეობად მოჩანს. ძველებს, როგორც ცნობილია, აუცილებლობა ესმოდათ როგორც *ბედისწერა*, თანამედროვე თვალსაზრისი კი, პირიქით, *ნუგეშის* თვალსაზრისია. ეს უკანასკნელი კი საერთოდ იმას ნიშნავს, რომ, როდესაც ჩვენ ჩვენს მიზნებზე, ჩვენს ინტერესებზე ხელს ვიღებთ, ამას ჩვენ იმ იმედით ვაკეთებთ, რომ ამისთვის სამაგიერო ჯილდოს მივიღებთ. ბედისწერა კი, პირიქით, ნუგეშს არ იძლევა. თუ უფრო ახლოს განვიხილავთ ძველთა შეხედულებას ბედისწერაზე, მაშინ დავრწმუნდებით, რომ იგი არავითარ შემთხვევაში არ გვიჩვენებს არათავისუფლების შეხედულებას, არამედ, პირიქით, იგი გვიჩვენებს თავისუფლების სურათს. ეს იმას ნიშნავს, რომ არათავისუ-

ფლება დამყარებულია დაპირისპირების შენარჩუნებაზე, ე. ი. ჩვენ ვაღიარებთ, რომ ის, რაც არის და რაც ხდება, ეწინააღმდეგება იმას, რაც უ ნ დ ა იყოს და რაც უ ნ დ ა ხდებოდეს. ძველთა შეხედულებაში კი ის აზრი იყო, რომ: ვინაიდან ასეთი რამ არსებობს, მაშასადამე, იგი არსებობს და არის სწორედ ისეთი, როგორიც უნდა იყოს. ამრიგად, აქ არ არსებობს არავითარი დაპირისპირება და, მაშასადამე, არ არსებობს აგრეთვე არც არავითარი არათავისუფლება, არავითარი ტკივილი და არავითარი ტანჯვა. როგორც ადრე შევნიშნეთ, მართალია, ბედისწერისადმი ასეთი დამოკიდებულება, უექველად არავითარ ნუგეშს არ იძლევა, მაგრამ ასეთი გონებაგანწყობილება არც საჭიროებს ნუგეშს და სწორედ იმის გამო, რომ აქ სუბიექტურობას ჯერ კიდევ არ მიუღწევია თავისი უსასრულო მნიშვნელობისათვის. სწორედ ეს თვალსაზრისი, როგორც გადამწყვეტი თვალსაზრისი მხედველობაში უნდა გვქონდეს ანტიკური და ჩვენი დღევანდელი, ქრისტიანული გონებაგანწყობილების შედარების დროს. თუ სუბიექტურობას გაიგებთ როგორც სასრულოვან უშუალო სუბიექტურობას, მისი კერძო მიდრეკილებებისა და ინტერესების შემთხვევითი და თვითნებური შინაარსით, საერთოდ გაიგებთ იმას, რასაც პირს, პიროვნებას უწოდებენ, საგნისაგან განსხვავებით, ამ სიტყვის ემფატიკური მნიშვნელობით (იმ აზრით, რა აზრითაც სამართლიანად ამბობენ, საქმე ეხება ს ა გ ა ნ ს და არა პირსაო), მაშინ არ შეიძლება არ გაგვაკვირვოს ძველთა მშვიდმა მორჩილებამ ბედისადმი, არ შეიძლება ეს მათი გონებაგანწყობილება არ მივიჩნიოთ უფრო ამაღლებულად და უფრო ღირსეულად, ვიდრე თანამედროვე გონებაგანწყობილება, რომელიც ჯიუტად მისდევს თავის სუბიექტურ მიზნებს, და როდესაც მაინც ხედავს, იძულებულია ხელი აიღოს მათს მიღწევა-განხორციელებაზე, მაშინ თავს იმ იმედით ინუგეშებს, რომ სამაგიერო ჯილდოს იგი სხვა ფორმით მიიღებს. შემდეგ უნდა ითქვას, რომ სუბიექტურობა არ არის მხოლოდ საგნის საპირისპიროდ მდგომი ცუდი და სასრული სუბიექტურობა, არამედ თავისი ჭეშმარიტების თანახმად იგი საგნის იმანენტურია, და, მაშასადამე, როგორც უსასრულო სუბიექტურობა ის თვით საგნის ჭეშმარიტებაა. მაშინ ამრიგად გაგებული ნუგეშის თვალსაზრისი სულ სხვა და უფრო მაღალ მნიშვნელობას იძენს, და სწორედ ამ აზრით ქრისტიანული რელიგია განხილული უნდა იქნეს როგორც ნუგეშის რელიგია, და სახელდობრ, როგორც აბსოლუტური ნუგეშის რელიგია. ქრისტიანობა, როგორც ცნობილია, შეიცავს მოძღვრებას: ღმერთს სურს, რომ ყოველი ადამიანი გამოხსნილ იქნეს;



ამით ის არის გამოთქმული, რომ სუბიექტურობას დაუსრულებელი ღირებულება აქვს; შემდეგ, ქრისტიანული რელიგიის ნუგეშის სასუფეველი ის არის, რომ, რადგან აქ თვით ღმერთი გაგებულია როგორც აბსოლუტური სუბიექტუროაა, სუბიექტურობა კი კერძოობის მომენტს შეიცავს, ამით ჩვენი კერძოობაც აღიარებულია არა უბრალოდ ისეთ რამედ, რაც აბსტრაქტულად უნდა გარდაიქმნას, უარყოფილ უნდა იქნეს, არამედ ისეთ რამედ, რაც იმავე დროს შენახულ უნდა იქნეს. მართალია, ანტიკური ღმერთები იმავე დროს „პიროვნულ“ ღმერთებადაც ითვლებოდნენ; მაგრამ რომელიმე ზევსის, რომელიმე აპოლონის და ა. შ. პიროვნულობა ნამდვილი როდია, არამედ მხოლოდ წარმოდგენითია, ანუ, სხვანაირად თუ ვიტყვით, ეს ღმერთები მხოლოდ პერსონიფიკაციები, განსახიერებანი არიან, რომლებიც როგორც ასეთნი თვით თავის თავს არ იცნობენ და მხოლოდ სხვამ იცის მათ შესახებ; ძველი ღმერთების ამ ნაკლსა და ამ უძლურებას ჩვენ ვნახულობთ აგრეთვე ძველთა რელიგიურ ცნობიერებაშიც, ვინაიდან მათ მიაჩნდათ, რომ არა მარტო ადამიანები, არამედ თვით ღმერთებიც ბედისწერას (πεπρωμένον ანუ εἱμαρμένη) ემორჩილებიანო, ხოლო ეს ბედისწერა წარმოდგენილი ჰქონდათ როგორც აუხსნელი აუცილებლობა, როგორც სრულიად უპიროვნო, უთვითებო (Selbstlose) და ბრმა. პირიქით, ქრისტიანული ღმერთი არის არა მარტო ცნობილი, არამედ თავისთავის სავსებით მცოდნე ღმერთი და არა მხოლოდ წარმოდგენილი, არამედ უფრო აბსოლუტურად ნამდვილი პიროვნება.

აქ აღძრული საკითხების უფრო დაწვრილებითი განხილვა და შემდგომი განვითარება თუმცა რელიგიის ფილოსოფიის საქმეა; აქ შეიძლება კიდევ შევნიშნოთ, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია, კაცმა ყოველივე ის, რაც მას ემართება, გაიგოს იმ ძველი ანდაზის აზრით რომელიც ამბობს: „ყოველი ადამიანი თვითონ არის საკუთარი ბედნიერების მჭედელიო“. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი საერთოდ მხოლოდ თავის საკუთარ ნაყოფს იმკის. საწინააღმდეგო შეხედულება კი ისაა, რომ ჩვენ სხვა ადამიანებს, გარემოებათა არახელსაყრელობასა და სხვა ამგვარ ამბებს ვაბრალებთ იმას, რაც ჩვენ თავს გვატყდება; ეს ისევ არათავისუფლების თვალსაზრისი და ამავე დროს უკმაყოფილების წყაროა. ხოლო როდესაც ადამიანი, პირიქით, აღიარებს, რომ ყოველივე, რაც მას ემართება, მხოლოდ მისი საკუთარი ევოლუციაა და მხოლოდ მისი საკუთარი დანაშაულია, მაშინ ის ისე იქცევა, როგორც თავისუფალი და თავისი ცხოვრების ყველა ვითარებაში მას სწამს, რომ იგი უსამართლობას არ განიცდის. ის ადამიანი,

რომელიც უკმაყოფილოა თავისი თავისა და თავისი ბედისა, ბევრ შეუსაბამობასა და უმართებულო საქციელს იდენს სწორედ იმ ყალბი წარმოდგენის გამო, რომ სხვები მის მიმართ თითქოს უსამართლობას სჩადიან. მართალია, ბევრი შემთხვევითიც არის იმაში, რაც ჩვენს თავს ხდება, მაგრამ ამ შემთხვევითსაც თავისი საფუძველი ადამიანის ბუნებრიობაში აქვს. მაგრამ თუ ადამიანს სხვა ყოველივეში საკუთარი თავისუფლების შეგნება აქვს, ის უსიამოვნება, რაც მას შეხვდება, მისი სულის ჰარმონიასა და სიმშვიდეს ვერ დაარღვევს. ამრიგად, ადამიანთა კმაყოფილება და უკმაყოფილება, მაშასადამე, თვით მათი ბედიც განისაზღვრება მათი შეხედულებით აუცილებლობაზე.

§148.

*პირობის, საგნისა და მოქმედების ამ სამ* მომენტს შორის

a. *პირობა* α) არის წინასწარ დადგენილი; როგორც მხოლოდ *დადგენილი* ის მხოლოდ შეფარდებითია საგნის მიმართ, მაგრამ როგორც *წინასწარი* ის თავისთავად შემთხვევითია, გარეგანი მდგომარეობაა, რომელიც არსებობს საგანთან შეუფარდებლად. მაგრამ ამ შემთხვევითობაში საგნის მიმართ, რომელიც ტოტალობას წარმოადგენს, ეს წინასწარ სავარაუდო, წინასწარ საგულისხმო ამავე დროს *პირობათა სრული წრეა*. β) პირობები *პასიურია*, საგნისათვის გამოიყენება როგორც მასალა, და ამიტომ საგნის *შინაარსში* შედიან; ისინი აგრეთვე ამ შინაარსს შეესაბამებიან და მთელ მის განსაზღვრებას უკვე თავის თავში შეიცავენ.

b. *საგანიც* სწორედ ასევე არის α) რაღაც წინასწარ დადგენილი წანამძღვარი; როგორც *ნაგულისხმევი*, დადგენილი, ის მხოლოდ რაღაც შინაგანი და შესაძლებელია, ხოლო როგორც *წინასწარი* — თავისთვის დამოუკიდებელი რაღაც შინაარსია; β) პირობათა გამოყენების საშუალებით საგანი იძენს თავის გარეგან არსებობას, ხდება მისი შინაარსის განსაზღვრებათა რეალიზაცია, რომლებიც თავისმხრივ შეესაბამებიან პირობებს, ასე რომ აღმოჩნდება, რომ საგანი ნაწარმოებია პირობების მიერ და თავის განსაზღვრებებს მათ უნდა უმადლოდეს.

c. *მოქმედებაც* სწორედ ასევე α) არის თავისთვის (რომელიმე ადამიანი, რომელიმე ხასიათი), დამოუკიდებლად არსებუ-



ლი, და ამასთანავე იგი შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც არის პირობები და საგნები. β) იგი არის მოძრაობა, რომელსაც პირობები გადააქვს საგანში, ხოლო უკანასკნელი — პირობებში, როგორც არსებობის სფეროში, ანუ, უფრო სწორად, მოძრაობა, რომელსაც საგანი გამოჰყავს პირობებიდან, რომლებშიც იგი არსებობს *თავისთავად*, და რომელიც საგანს აძლევს არსებობას იმ არსებობის მოხსნის საშუალებით, რაც პირობებს გააჩნია.

რამდენადაც ამ სამ მომენტს ერთმანეთის მიმართ აქვთ *დამოუკიდებელი არსებობის* ფორმა, ეს პროცესი მჟღავნდება *გარეგანი* აუცილებლობის სახით. ამ აუცილებლობას თავის საგნად აქვს რომელიმე შეზღუდული შინაარსი. ვინაიდან საგანი არის ეს მთელი *მარტივ* განსაზღვრულობაში; მაგრამ რადგანაც ეს მთელი თავისი თავისთვის გარეგანია თავისი ფორმით, ამით იგი გარეგანია თავისთვისაც აგრეთვე თავის თავშიც და თავის შინაარსშიც, და ეს გარეგანობა საგანში არის მისი შინაარსის ზღუდე (მიჯნა).

§ 149.

ამიტომ აუცილებლობა თავისთავად არის *ერთიანი*, თავის თავის იგივური, მაგრამ შინაარსით სავსე *არსება*, რომელიც თავის თავში ისე ვლინდება, რომ მისი განსხვავებები იღებენ *დამოუკიდებელ ნამდვილთა* ფორმას, და ეს იგივური არის ამავე დროს, როგორც აბსოლუტური *ფორმა*, უშუალობის მოხსნის *მოქმედება* გაშუალებაში, და გაშუალება უშუალობაში. — ის, რაც აუცილებელია, არსებობს რომელიღაც *სხვის* საშუალებით, რომელიც დაშლილია *გამაშუალებელ საფუძვლად* (საგანი და მოქმედება) და რომელიღაც *უშუალო* სინამდვილედ, შემთხვევით რამედ, რაც ამავე დროს პირობაა. აუცილებელი როგორც რომელიღაც სხვისი მეოხებით არსებული არ არის თავისთავად და თავისთვის, არამედ მხოლოდ *დადგენილი* რამ არის. მაგრამ ეს გაშუალება ასევე უშუალოდ თავისი თავის მოხსნაა; საფუძველი და შემთხვევითი პირობა უშუალობაში გადაიტანება, რის გამოც ის დადგენილობა სინამდვილედ მოიხსნება და საგანი *თავის თავს დაუბრუნდება*. ამ დაბრუნებაში თავისი თავის შიგნით აუცილებელი უბრალოდ *არის* როგორც განუპირობებელი სინამდვილე. ამრიგად, აუცილებელი არის ის, რაც

*გაშუალებულია* გარემოებათა წრით: ის ასეთია, რადგან გარემოებანი ასეთია, და ამავე დროს იგი ასეთია *უშუალოდ* — იგი ასეთია, იმიტომ რომ იგი არის.

## a. *სუბსტანციალობის დამოკიდებულება*

§150.

აუცილებელი არის თავის თავში *აბსოლუტური დამოკიდებულება*, ე. ი. (წინა პარაგრაფებში) განვითარებული პროცესი, რომელშიც ურთიერთობა ასევე ხსნის თავის თავს და გადაჰყავს აბსოლუტურ იგივეობად.

თავისი უშუალო ფორმით იგი არის *სუბსტანციალობისა* და *აქციდენციალობის* ურთიერთდამოკიდებულება. ამ ურთიერთდამოკიდებულების აბსოლუტური იგივეობა თავის თავთან არის სუბსტანცია როგორც ასეთი, რომელიც როგორც აუცილებლობა შინაგანი არსებობის ამ ფორმის უარყოფაა, მაშასადამე, თავის თავს დაადგენს როგორც *სინამდვილეს*. მაგრამ სწორედ ასევე იგი არის იმ გარეგანი არსებობის უარყოფითობა, რომლის მიხედვით სინამდვილე, როგორც უშუალო, მხოლოდ *აქციდენციალური* რამ არის, რაც მარტო ამ თავისი შესაძლებლობის წყალობით სხვა რომელიმე სინამდვილეში გადადის. ეს გადასვლა სუბსტანციალური იგივეობაა როგორც *ფორმის მოქმედება* (§§ 148, 149).

§ 151.

ამრიგად, სუბსტანცია არის აქციდენციების ტოტალობა, რომლებშიც იგი ცხადდება როგორც მათი აბსოლუტური უარყოფითობა, ე. ი. როგორც *აბსოლუტური ძალა*, და ამავე დროს როგორც *ყოველგვარი შინაარსის სიმდიდრე*. მაგრამ ეს შინაარსი სხვა *არა არის რა*, *თუ არა თვით ეს გამოვლენა (მანიფესტაცია)*, რამდენადაც თავისი თავის შიგნით რეფლექტირებული, შინაარსში გადასული თვით განსაზღვრულობა, თავის მხრივ, მხოლოდ ფორმის მომენტია, რომელიც სუბსტანციის *ძლიერებაში* გადადის. სუბსტანციალობა ფორმის აბსოლუტური მოქმედებაა და აუცილებლობის



ძლიერება, და ყოველგვარი შინაარსი მხოლოდ მომენტია, რაც მხოლოდ ამ პროცესს ეკუთვნის, ფორმისა და შინაარსის აბსოლუტური გარდაქმნა ერთიმეორედ.

*დანართი*. ფილოსოფიის ისტორიაში ჩვენ ვხვდებით სუბსტანციას როგორც სპინოზისტური ფილოსოფიის პრინციპს. ამ ფილოსოფიის მნიშვნელობისა და ღირებულების შესახებ, ფილოსოფიისა, რომელიც ისევე სახელგანთქმულია, როგორც ყბადაღებული, სპინოზას გამოსვლის დღიდან დიდი გაუგებრობანი წარმოიშვა და მასზე ბევრი რამ მიკიბულ-მოკიბული თქმულა. სპინოზას სისტემას უმთავრესად უსაყვედურებდნენ ათეიზმს, შემდეგ კი მოგვიანებით პანთეიზმს და სახელდობრ იმის გამო, რომ სპინოზას *ღმერთი* ესმოდა *როგორც სუბსტანცია* და როგორც *მხოლოდ* სუბსტანცია. რა მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ ამ საყვედურებს, გამოჩნდება, თუ უწინარეს ყოვლისა ყურადღებას მივაქცევთ იმ ადგილს, რომელიც სუბსტანციას ლოგიკური იდეის სისტემაში უჭირავს. *სუბსტანცია* იდეის განვითარების პროცესში არსებითი საფეხურია; მაგრამ თვითონ იგი არ არის აბსოლუტური იდეა, არამედ იგი იდეაა აუცილებლობის ჯერ კიდევ შეზღუდულ ფორმაში. მართალია, ღმერთი აუცილებლობაა, ან, როგორც შეიძლება კიდევ სხვანაირად გამოითქვას, *აბსოლუტური საგანია*, მაგრამ ამავე დროს იგი აბსოლუტური პიროვნებაა, და ეს სწორედ ის პუნქტია, რომელსაც სპინოზამ ვერ მიაღწია და რომლის მიმართ უნდა აღიარებულ იქნეს, რომ სპინოზას ფილოსოფია უკან ჩამორჩა ღმერთის ჭეშმარიტ ცნებას, რაც ქრისტიანული რელიგიური ცნობიერების შინაარსს შეადგენს. სპინოზა წარმოშობით ებრაელი იყო და საერთოდ აღმოსავლური შეხედულებაა ის შეხედულება, რომელმაც მის ფილოსოფიაში აზრის შესაბამი გამოხატულება ჰპოვა და რომლის თანახმადაც ყოველი სასრული მხოლოდ წარმავალი რამ არის, რაც ჰქრება. თუმცა სუბსტანციალური ერთიანობის ეს აღმოსავლური შეხედულება ყოველი შემდგომი ჭეშმარიტი განვითარების საფუძველს წარმოადგენს, მაგრამ მასზე შეჩერება მაინც არ შეიძლება. ის, რაც მას აკლია, ესაა ინდივიდუალობის დასავლური პრინციპი, რომელმაც სპინოზიზმის ერთდროულად ფილოსოფიური ფორმით პირველად ლაიბნიცის მონადოლოგიაში იჩინა თავი. ახლა თუ აქედან შევხედავთ სპინოზას ფილოსოფიის მიმართ წაყენებულ ბრალდებას ათეიზმის შესახებ, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ ეს საყვედური უკუგდებულ უნდა იქნეს როგორც დაუსაბუთებელი, რადგან ეს ფილოსოფია არათუ არ უარყოფს

ღმერთს, არამედ, პირიქით, აღიარებს მას როგორც ერთადერთ ჭეშმარიტად არსებულს; არც იმის მტკიცება შეიძლება, თითქოს, სპინოზა მართალია ლაპარაკობს ღმერთზე როგორც ერთადერთ ჭეშმარიტზე, მაგრამ ეს სპინოზისტური ღმერთი არ იყოს ჭეშმარიტი და ამიტომ ღმერთიც კი არ იყოს. მაშინ ამავე უფლებით ათეიზმი უნდა დავაბრალოთ აგრეთვე ყველა იმ ფილოსოფოსს, რომლებიც თავიანთი ფილოსოფიით იდეის რომელიმე დაქვემდებარებულ საფეხურზე შეჩერდნენ, და სწორედ ასევე ათეიზმი უნდა დაგვებრალებინა არა მარტო ებრაელებისა და მაჰმადიანებისათვის იმის გამო, რომ ისინი ღმერთს სცნობენ როგორც მხოლოდ *ბატონს*, არამედ აგრეთვე ყველა იმ მრავალრიცხოვან ქრისტიანთათვის, რომლებიც ღმერთს მიიჩნევენ მხოლოდ შეუცნობელ, უმაღლეს და მიღმურ *არსებად*. სპინოზისტური ფილოსოფიის მიმართ წაყენებული ბრალდება ათეიზმის შესახებ ახლოს განხილვის დროს დაიყვანება იმაზე, რომ განსხვავებისა თუ სასრულობის პრინციპი მასში თავის უფლებას ვერ აღწევს; ამ სისტემას სახელად უნდა დარქმეოდა არა ათეიზმი, არამედ უფრო *აკოსმიზმი*, რადგან მის თანახმად საკუთრივ არავითარი სამყარო არ არსებობს დადებითი არსებულის აზრით; აქედან შეიძლება გამოვიტანოთ აგრეთვე ის დასკვნაც, თუ როგორ უნდა მოვეპყრათ საყვედურს *პანთეიზმის* გამო. თუ პანთეიზმად, როგორც ეს ძალიან ხშირად ხდება, გავიგებთ მოძღვრებას, რომელიც სასრულ ნივთებს როგორც ასეთს და მათ კომპლექსს ღმერთად სთვლის, მაშინ არ შეიძლება არ ვაღიაროთ, რომ სპინოზას ფილოსოფია თავისუფალია პანთეიზმის საყვედურისაგან, რადგან მის თანახმად სასრულ ნივთებს, თუ სამყაროს საერთოდ არ გააჩნია ჭეშმარიტი არსებობა; პირიქით, ეს ფილოსოფია უთუოდ პანთეისტურია სწორედ აკოსმიზმის გამო. ამრიგად აღიარებული ნაკლი, რომელიც ახასიათებს ამ ფილოსოფიას *შინაარსის* მხრივ, აღმოჩნდება აგრეთვე ნაკლი მისი ფორმის მხრივ, და სახელდობრ იმდენად, რამდენადაც სპინოზა სწორედ სუბსტანციას აყენებს თავისი სისტემის თავში და მას განსაზღვრავს როგორც აზროვნებისა და განფენილობის ერთიანობას, მაგრამ არ ცხადყოფს, თუ როგორ მიდის ამ განსხვავებაზე და მის სუბსტანციალურ ერთიანობაზე დაყვანამდე. შინაარსის შემდგომი განვითარება ხდება ეგრეთწოდებული მათემატიკური მეთოდით, და ამის შესაბამისად ჯერ წამოყენებულია დეფინიციები და აქსიომები, შემდეგ მათ უერთდება თეორემები, რომელთა ერთადერთი დამტკიცება მდგომარეობს განსჯის წესით ამ დაუმტკიცებელ წანამძღვრებზე მათ დაყვანაში. თუმცა სპინოზას ფილოსოფიას ჩვეულებრივად აქებენ მისი მეთოდის მკაცრი თანმიმდევრობის გამო თვით ისინიც კი, რომლებიც მთლიანად უარყოფენ მის შინაარსს და დასკვნებს, მაგრამ ნამდვილად მისი ფორმის ეს უთუო აღიარება ისევე მოკლებულია საფუძველს, როგორც მისი შინაარსის უთუო უკუგდება: სპინოზისტური შინაარსის არადამაკმაყოფილებლობა სწორედ ის არის, რომ ფორმა შინაარსისათვის იმანენტურად არაა მიჩნეული, და ამიტომ მას უერთდება მხოლოდ როგორც გარეგანი, სუბიექტური ფორმა. სპინოზა სუბსტანციას იღებს უშუალოდ, ისე რომ წინ არ უძღვის დიალექტიკური გაშუალება; ამიტომ იგი, როგორც საყოველთაო უარყოფითი ძლიერება, თითქოს მხოლოდ ის ბნელი უფორმო უფსკრულია, რომელიც შთანთქავს ყოველივე განსაზღვრულ შინაარსს, როგორც იმთავითვე თავისთავად უმნიშვნელო რამეს და არ აწარმოებს თავისი თავიდან არაფერს, რასაც კი დადებითი მდგრადობა გააჩნდეს.



§ 152.

იმ მომენტის მხრივ, რომ სუბსტანცია როგორც აბსოლუტური ძლიერება არის *თავის თავთან* როგორც მხოლოდ შინაგან შესაძლებლობასთან *მიმართებაში მყოფი* და, მაშასადამე, აქციდენციალობისათვის თავის განმსაზღვრელი ძლიერება, რომლისგანაც განსხვავდება მით დადგენილი გარეგანობა, — იგი [სუბსტანცია] საკუთარი *დამოკიდებულებაა*, სწორედ ისევე როგორც აუცილებლობის პირველ ფორმაში იგი არის სუბსტანცია,— *მიზეზობრიობის დამოკიდებულება*.

## b. მიზეზობრიობის დამოკიდებულება

§ 153.

სუბსტანცია *მიზეზია*, რამდენადაც იგი, ერთი მხრივ, წინააღმდეგ აქციდენციალობაში თავისი გადასვლისა, რეფლექტირებულია თავის თავში და, ამრიგად, *თავდაპირველი საგანია* (**ursprüngliche Sache**); მაგრამ ამდენადვე იგი ხსნის აგრეთვე რეფლექსიას თავის თავში ანუ თავის მარტოოდენ შესაძლებლობას და, ამრიგად, დაადგენს თავის თავს როგორც თავისი თავის

უარყოფით და წარმოშობს რაღაც მოქმედებას (Wirkung), რაღაც სინამდვილეს, რომელიც ამრიგად მხოლოდ დადგენილი რამ არის, მაგრამ მოქმედების პროცესის წყალობით ამავე დროს აუცილებელი სინამდვილეა.

შენიშვნა. მიზეზს, როგორც თავდაპირველ საგანს აქვს აბსოლუტური თვითმყოფობის, დამოუკიდებლობის (Selbstständigkeit) და მოქმედების მიმართ მყარი არსებობის განსაზღვრება; მაგრამ აუცილებლობაში, რომლის იგივეობას შეადგენს სწორედ ზემოთქმული თავდაპირველობა, იგი მხოლოდ მოქმედებაში გადადის. რამდენადაც აქ კვლავ ლაპარაკი შეიძლება იყოს განსაზღვრულ შინაარსზე, მოქმედებაში არ არსებობს სხვა შინაარსი, გარდა იმისა, რაც მიზეზშია; ზემოაღნიშნული იგივეობა თვით აბსოლუტურ შინაარსს წარმოადგენს. მაგრამ ეს იგივეობა აგრეთვე ფორმის განსაზღვრებაც არის: მიზეზის თავდაპირველობა იხსნება მოქმედებაში, რომელშიც ის თავის თავს დადგენილობად აქცევს. მაგრამ მიზეზი ამით არ გამქრალა, ისე რომ ნამდვილი მხოლოდ ნამოქმედარი იყოს. რადგან დადგენილობაც ასევე უშუალოდ არის მოხსნილი: იგი უფრო არის მიზეზის რეფლექსია თავის თავში, მისი თავდაპირველობა; მხოლოდ მოქმედებაში არის მიზეზი ნამდვილი და არის მიზეზი. ამიტომ მიზეზი, განხილული თავისთავად და თავისთვის (თავის თვითუარყოფაში, თვითშებრუნებაში) არის causa sui.— იაკობს, რომელიც გაშუალების ცალმხრივ წარმოდგენაში ჩაეფლო (Briefe über Spinoza, 2—te Ausg. S. 416 [„წერილები სპინოზაზე“, მე-2 გამოც. გვ. 416]), მხოლოდ ფორმალიზმად მიაჩნდა causa sui (effectus sui იგივეა), მიზეზის ეს აბსოლუტური ჭეშმარიტება. მან შენიშნა აგრეთვე, რომ ღმერთი უნდა განისაზღვროს არა როგორც საფუძველი, არამედ არსებითად როგორც მიზეზი. მას რომ უფრო საფუძვლიანად გაეაზრებინა მიზეზის ბუნება, მაშინ იგი მიხვდებოდა, რომ მან ამით ვერ მიაღწია იმას, რაც სურდა. თვით სასრულ მიზეზსა და მის წარმოდგენაში ეს იგივეობა არსებობს შინაარსის მიმართ; წვიმა — მიზეზი და სინოტივე — მოქმედება ერთი და იგივე არსებული წყალია. რაც შეეხება ფორმას, მოქმედებაში (სინოტივე) მიზეზი (წვიმა) სცილდება, მაგრამ ამით სცილდება აგრეთვე მოქმედების განსაზღვრებაც, რომელიც უმიზეზოდ არაფერს წარმოადგენს და მხოლოდ განურჩეველი სინოტივე რჩება.



მიზეზი მიზეზობრივი დამოკიდებულების ჩვეულებრივი გაგებით სასრულია, რამდენადაც მისი შინაარსი სასრულია (როგორც სასრულ სუბსტანციებში) და რამდენადაც მიზეზსა და მოქმედებას წარმოვიდგენთ როგორც ორ სხვადასხვა დამოუკიდებელ არსებობად, მაგრამ ისინი ასეთი არიან მხოლოდ მაშინ, როცა ხდება მათი აბსტრაჰირება მიზეზობრიობის დამოკიდებულებიდან. რადგან სასრულობაში ჩვენ არასოდეს არ გამოვდივართ ფორმათა განსაზღვრებების განსხვავების ფარგლებიდან მათს მიმართებაში, ამიტომ მიზეზი რიგრიგობით განისაზღვრება აგრეთვე როგორც დადგენილი რამ, ან როგორც მოქმედება (ნამოქმედარი); ამ მოქმედებას თავის მხრივ კვლავ აქვს სხვა მიზეზი, და ასე წარმოიშობა აქაც პროგრესი მოქმედებიდან მიზეზებისაკენ უსასრულოდ. სწორედ ასევე წარმოიშობა დაღმავალი პროგრესი, როდესაც მოქმედება, მოქმედებით გამოწვეული შედეგი, განხილული მიზეზთან იგივეობის მხრივ, თავად განისაზღვრება როგორც მოქმედი მიზეზი და იმავე დროს როგორც რომელიმე სხვა მიზეზი, რომელიც, თავის მხრივ, წარმოშობს სხვა მოქმედებებს და ა. შ. უსასრულოდ.

დანართი. რამდენადაც განსჯა ცდილობს ამხედრდეს სუბსტანციალობის წინააღმდეგ, იმდენადვე იგი, პირიქით, მიჩვეულია მიზეზობრიობას, ე. ი. მიზეზსა და მოქმედების ურთიერთდამოკიდებულებას: როდესაც საქმე იმას ეხება, რომ ესა თუ ის შინაარსი გაგებულ იქნეს როგორც აუცილებელი, განსჯის რეფლექსია თავის ამოცანად ისახავს ეს შინაარსი უმთავრესად მიზეზობრივ დამოკიდებულებაზე დაიყვანოს. თუმცა ეს დამოკიდებულება უეჭველად აუცილებლობას ეკუთვნის, ის მაინც მხოლოდ ერთი მხარეა აუცილებლობის პროცესში, რომელიც ამდენადვე მიზეზობრიობაში მოცემული გაშუალების მოხსნას წარმოადგენს და თავის თავს ამჟღავნებს როგორც უბრალო მიმართება თავის თავთან. თუ შევჩერდით მიზეზობრიობაზე როგორც ასეთზე, მაშინ ჩვენ გვექნება იგი არა მის ჭეშმარიტებაში, არამედ როგორც სასრული მიზეზობრიობა, და მაშინ ამ დამოკიდებულების სასრულობა ის არის, რომ მიზეზი და მოქმედება შენარჩუნებულია მათს განსხვავებულობაში. მაგრამ მიზეზი და მოქმედება არათუ განსხვავებულია, არამედ ამდენადვე ერთიანიც (იგივეობრივიც) არიან, და ეს გარემოება შეიძლება ვნახოთ აგრეთვე ჩვენს ყოველდღიურ შეგნებაში; ჩვენ სწორედ მიზეზის შესახებ ვამბობთ, რომ ის იმდენად არის მიზეზი, რამდენადაც

მოქმედებას იწვევს, ხოლო მოქმედების შესახებ ვამბობთ, რომ იგი მხოლოდ იმდენად არის მოქმედება, რამდენადაც აქვს მიზეზი. მაშასადამე, მიზეზი და მოქმედება ორივე შინაარსით ერთი და იგივეა, და მათ შორის განსხვავება, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენს მხოლოდ განსხვავებას *დადგენასა* და *დადგენილობას* შორის, მაგრამ ფორმის ეს განსხვავება კვლავ მოხსნის თავის თავს, ასე რომ მიზეზი მიზეზია არა მარტო რომელიღაც სხვისა, არამედ იგი მიზეზია აგრეთვე თავისი თავისაც, და მოქმედებაც მოქმედებაა არა მხოლოდ რომელიღაც სხვისა, არამედ იგი მოქმედებაა აგრეთვე თვით თავისი თავისაც. საგანთა სასრულობა ამისდა მიხედვით იმას ნიშნავს, რომ მაშინ როდესაც მიზეზი და მოქმედება თავიანთი ცნების თანახმად იგივეობრივი არიან, ეს ორი ფორმა მაინც თავიანთი სახით გათიშული გვხვდება, ასე რომ, მართალია, მიზეზი აგრეთვე მოქმედებაცაა, ხოლო მოქმედება ასევე მიზეზია, მაგრამ მაინც პირველი არის მოქმედება არა იმ მიმართებით, რა მიმართებითაც ის მიზეზია, და მოქმედება არის მიზეზი არა იმ მიმართებით, რა მიმართებითაც ის მოქმედებაა. ეს კვლავ იძლევა უსასრულო პროგრესს მიზეზთა უსასრულო მწკრივის სახით, რაც ამასთანავე მჟღავნდება როგორც მოქმედებათა უსასრულო მწკრივი.

§ 154.

მოქმედება *განსხვავებულია* მიზეზისაგან; მოქმედება როგორც ასეთი არის *დადგენილობა*. მაგრამ დადგენილობა არის აგრეთვე რეფლექსია თავის თავში და უშუალობა, და მიზეზის მოქმედება, მისი დადგენა, ამავე დროს არის *წინასწარდგენა*, რამდენადაც მტკიცედ ვიცავთ მოქმედების განსხვავებას მიზეზისაგან. ამით, მაშასადამე, არსებობს *სხვა სუბსტანცია*, რომლის მიმართ ხდება მოქმედება. ეს სხვა სუბსტანცია, როგორც *უშუალო* არ არის თავის თავთან შეფარდებული უარყოფითობა და არაა *აქტიური*, არამედ იგი *პასიურია*. მაგრამ როგორც სუბსტანცია, იგი აქტიურიცაა, მოხსნის თავდაპირველად წინსწარ დადგენილ უშუალობას და მასში დადგენილ მოქმედებას; ის *რეაგირებას* ახდენს, ე. ი. ხსნის პირველი სუბსტანციის აქტივობას, რომელიც, თავის მხრივ, ასევე ხსნის თავის უშუალო მდგომარეობას ან თავის თავში დადგენილ მოქმედებას; მაშასადამე, ეს პირველი სუბსტანცია ხსნის მეორე სუბსტანციის



აქტივობას და ასევე რეაგირებას ახდენს. ამრიგად, მიზეზობრიობა გადადის *ურთიერთმოქმედების* დამოკიდებულებაში.

*შენიშვნა*. თუმცა ურთიერთმოქმედებაში მიზეზობრიობა ჯერ კიდევ არ არის თავის ჭეშმარიტ განსაზღვრებაში დადგენილი, მიზეზთა და მოქმედებათა უსასრულო პროგრესი მაინც მოხსნილია როგორც პროგრესი ჭეშმარიტი სახით, ვინაიდან სწორხაზობრივი გადასვლა მიზეზებიდან მოქმედებებზე და მოქმედებებიდან მიზეზებზე თავისი გზიდან გადაიხრება და *შებრუნებულ* მიმართულებას იღებს. უსასრულო პროგრესის ეს მიბრუნება თავის თავში ჩაკეტილი დამოკიდებულებისაკენ მარტივი რეფლექსიაა, ისე როგორც ყველგან, ამ უაზრო განმეორებაში არსებობს მხოლოდ ერთი და იგივე რამ, სახელდობრ *ერთი* და რომელიღაც *სხვა* მიზეზი და მათი მიმართება ერთმანეთან. მაგრამ ამ მიმართების განვითარება, ურთიერთმოქმედება, თავად არის *განსხვავების* მორიგეობით ცვლა, — განსხვავება არა მიზეზებისა, არამედ *მომენტებისა*, *რომელთაგან თვითეულში*, *თავისთავად* აღებული, დგინდება *მეორე* მომენტიც, სწორედ იმიტომ, რომ ისინი გაუთიშავნი და ამის გამო *იგივური* არიან, რადგანაც მიზეზი მიზეზია მოქმედებაში, და პირიქით, მოქმედება მოქმედებაა მიზეზში.

c. ურთიერთმოქმედება

§ 155.

ურთიერთმოქმედებაში განსხვავებულად მიჩნეული განსაზღვრებებია $\alpha$) *თავისთავად* ერთი და იგივე; ერთი მხარე ისევე არის მიზეზი, ისევეა, თავდაპირველი, აქტიური, პასიური და ა. შ., როგორც მეორე მხარე. სწორედ ასევე ორივე მხარეში ერთი და იგივე არის რომელიმე სხვა განსაზღვრების წინასწარ დადგენა და მასზე მოქმედება, უშუალო თავდაპირველობა და დადგენილობა შენაცვლების საშუალებით. თავისი უშუალობის გამო მიზეზი, აღებული როგორც *პირველი* მიზეზი, *პასიურია*, *დადგენილობა* და *მოქმედებაა*. ამიტომ ზემოთ დასახელებული *ორი* მიზეზის განსხვავება ცარიელია და უშინაარსო და, თუ სწორედ ვიტყვით, *თავისთავად* არსებობს მხოლოდ ერთი მიზეზი, რომელიც თავის მოქმედებაში თავის თავს როგორც სუბსტანციას ისევე

ხსნის, როგორც ამავე მოქმედებაში განამტკიცებს თავის დამოუკიდებლობას როგორც მიზეზის დამოუკიდებლობას.

§ 156.

β) მაგრამ ეს ერთიანობა არის აგრეთვე *თავისთვის*, რადგან მომენტთა მთელი ეს ცვლა სწორედ მიზეზის მიერ თავისი თავის *დადგინებაა*, და მხოლოდ ეს დადგინება არის მისი *არსი*. განსხვავებათა უმნიშვნელობა არის არა მხოლოდ თავისთავად ანუ ჩვენი რეფლექსია (წინა პარაგრაფი), არამედ თვითონ ურთიერთმოქმედება იმას ნიშნავს, რომ თვითეული დადგენილი განსაზღვრება კვლავ იხსნება და იქცევა დაპირისპირებულად, მაშასადამე, ნიშნავს მომენტთა იმ უმნიშვნელობის დადგენას, რომელიც არის თავის თავად. თავდაპირველობაში დადგინდება მოქმედება, ე. ი. თავდაპირველობა იხსნება; მიზეზის მოქმედება რეაქციად იქცევა და ა. შ.

*დანართი.* *ურთიერთმოქმედება* მიზეზობრივი დამოკიდებულებაა, დადგენილი მის სრულ განვითარებაში, და ეს დამოკიდებულებაა სწორედ, რომელსაც ჩვეულებრივად რეფლექსია თავს აფარებს, როდესაც ის რწმუნდება მიზეზობრიობის თვალსაზრისით ნივთთა განხილვის არასაკმარისობაში ზემოაღნიშნული უსასრულო პროგრესის გამო. ასე, მაგალითად, ისტორიულ გამოკვლევებში, უპირველეს ყოვლისა, განიხილავენ საკითხს, ამა თუ იმ ხალხის ხასიათი და ზნე-ჩვეულებანი მისი სახელმწიფო წყობილებისა და კანონების მიზეზია, თუ, პირიქით, ისინი მათი შედეგებია, და შემდეგ გადადიან ამ ორი ფაქტორის — ხასიათისა და ზნე-ჩვეულებების გაგებაზე, ერთი მხრივ, და სახელმწიფო წყობილებისა და კანონების გაგებაზე, მეორე მხრივ, — ურთიერთმოქმედების თვალსაზრისით, ასე რომ მიზეზი იმ მიმართებით, რა მიმართებითაც იგი მიზეზია, ამავე დროს ის მოქმედებაცაა, და მოქმედებაც იმ მიმართებით, რა მიმართებითაც იგი მოქმედებაა, ამავე დროს ის მიზეზიც არის. იგივე ხდება ბუნების, განსაკუთრებით კი, ცოცხალი ორგანიზმის განხილვის დროს, ორგანიზმისა, რომლის ცალკეული ორგანოები და ფუნქციები ერთმანეთის მიმართ აგრეთვე ურთიერთმოქმედების დამოკიდებულებაში იმყოფებიან. თუმცა მართალია ურთიერთმოქმედება მიზეზისა და მოქმედების დამოკიდებულების უთუოდ უახლოესი ჭეშმარიტებაა, და იგი, ასე ვთქვათ, ცნების ზღურბლზე დგას, მაგრამ მაინც და სწორედ ამის გამო არ უნდა დავკმა-



ყოფილდეთ ამ დამოკიდებულების გამოყენებით, რამდენადაც საქმე ეხება ცნებებით შემეცნებას. თუ მხოლოდ ურთიერთმოქმედების თვალსაზრისით განიხილავენ შინაარსს და ამაზე შორს არ მიდიან, მაშინ განხილვის ასეთი წესი მართლაც სრულიად მოკლებულია ყოველგვარ ცნებას: მაშინ საქმე გვაქვს მშრალ ფაქტთან, და გაშუალების მოთხოვნა, რომელიც მიზეზობრივი დამოკიდებულების გამოყენების მთავარი მომენტია, კვლავ დაუკმაყოფილებელი რჩება. თუ საკითხს უფრო ახლოს განვიხილავთ, ურთიერთმოქმედების დამოკიდებულების გამოყენებისას უკმარობა იმით გამოიხატება, რომ ეს დამოკიდებულება, იმის მაგიერ, რომ ცნებისათვის ეკვივალენტად იქნეს მიჩნეული, თვით, პირიქით, ჯერ გაგებას მოითხოვს. ხოლო იმისათვის, რომ ეს მოხდეს და გავიგოთ ურთიერთმოქმედების დამოკიდებულება, მისი ორი მხარე უშუალო მოცემულობაში არ უნდა დავტოვოთ, არამედ, როგორც ზემოთ ორ წინა პარაგრაფში აღვნიშნეთ, მათში მესამის, უმაღლესის მომენტი უნდა შევიცნოთ, რომელიც სწორედ *ცნებაა*. თუ მაგალითად, სპარტელი ხალხის ზნე-ჩვეულებას განვიხილავთ როგორც მისი სახელმწიფო წყობილების შედეგს, ხოლო მის სახელმწიფო წყობილებას, პირიქით, როგორც მისი ზნე-ჩვეულების შედეგს, მაშინ განხილვის ეს წესი შეიძლება სწორეც იყოს, მაგრამ ეს გაგება მაინც არ იძლევა საბოლოო დაკმაყოფილებას, იმიტომ რომ ამით ჩვენ ნამდვილად ვერ შევიცნობთ ამ ხალხის ვერც სახელმწიფო წყობილებას და ვერც ზნე-ჩვეულებას. დაკმაყოფილებას და ამ შემეცნებას მხოლოდ მაშინ მივიღებთ, როდესაც გავიგებთ, რომ ამ ორ მხარეს, აგრეთვე ყველა სხვა დანარჩენ განსაკუთრებულ მხარეებს, რომელსაც სპარტელი ხალხის ცხოვრება და ისტორია გვიჩვენებს, საფუძვლად ეს ცნება უდევს.

§ 157.

ამრიგად, ეს წმინდა მონაცვლეობა თვით თავის თავთან არის *გამომჟღავნებული* ანუ *დადგენილი აუცილებლობა*. აუცილებლობის კავშირი, როგორც ასეთი, იგივეობაა, როგორც ჯერ კიდევ *შინაგანი* და დაფარული იგივეობა, იმიტომ რომ იგი ისეთი საგნების იგივეობაა, რომლებიც *ნამდვილებად* ითვლებიან, მაგრამ რომელთა დამოუკიდებლობა მაინც სწორედ აუცილებლობა უნდა იყოს. ამიტომ სუბსტანციის სვლა მიზეზობრიობასა და ურთიერთმოქმედებაში მხოლოდ დად-

გენაა იმისა, რომ *დამოუკიდებლობა* უსასრულო *უარყოფითი* (შებრუნებული) *მიმართებაა თავის თავთან*, — ის საერთოდ *უარყოფითი* (შებრუნებული) მიმართებაა, რომელშიც განსხვავება და გაშუალება გარდაიქმნება ერთმანეთის მიმართ *დამოუკიდებელ ნამდვილ* საგანთა თავდაპირველობად; — ის უსასრულო *მიმართებაა თავის თავთან* იმიტომ, რომ მათი დამოუკიდებლობა სწორედ მხოლოდ მათი იგივეობაა.

§ 158.

ამრიგად, *აუცილებლობის* ეს *ჭეშმარიტება* (როგორც თვითგანსაზღვრის სინამდვილე) არის *თავისუფლება*, და *სუბსტანციის ჭეშმარიტება* არის *ცნება*, — დამოუკიდებლობა, რომელიც, თუმცა არის თავისი თავისაგან თავისი თავის განზიდვა, უკუგდება განსხვავებულ დამოუკიდებელ არსებობად, მაგრამ სწორედ როგორც ეს განზიდვა, უკუგდება მაინც თავისი თავის იგივურია, და ეს *თავის თავთან* მყოფი ურთიერთმოძრაობა მხოლოდ *თავის თავთან* რჩება.

*დანართი*. აუცილებლობას ჩვეულებრივად უწოდებენ მკაცრს და სამართლიანადაც უწოდებენ ასე, რამდენადაც არ სცილდებიან მას როგორც ასეთს, ე. ი. მისი უშუალო სახის ფარგლებს. აქ ჩვენს წინაშეა რაღაც მდგომარეობა ან საერთოდ რაღაც შინაარსი, რომელსაც გააჩნია დამოუკიდებელი მდგრადი არსებობა თავისთვის, და აუცილებლობაშიც უპირველეს ყოვლისა ისაა ჩამარხული, რომ ამ შინაარსს უტევს რომელიმე სხვა შინაარსი, რის გამოც პირველი იღუპება; ესაა სწორედ უშუალო ანუ აბსტრაქტული აუცილებლობის სიმკაცრე და სივალალე. ამ განსხვავებულთა ერთიანობა, რომლებიც აუცილებლობაში წარმოდგენილნი არიან როგორც ერთმანეთთან დაკავშირებულნი და ამიტომ კარგავენ თავიანთ დამოუკიდებლობას, ჯერჯერობით მხოლოდ შინაგანია და ჯერ კიდევ არ არსებობს იმათთვის, ვინც აუცილებლობას ემორჩილება; მაშინ თავისუფლებაც ამ თვალსაზრისით მხოლოდ და მხოლოდ აბსტრაქტული თავისუფლებაა, რომელსაც მხოლოდ იმით გადავარჩენთ ხოლმე, რომ უარს ვამბობთ იმაზე, რასაც უშუალოდ წარმოვადგენთ და რაც უშუალოდ გაგვაჩნია. მაგრამ, როგორც აქამდე დავინახეთ, აუცილებლობის პროცესი იმგვარია, რომ მისი წყალობით



თავიდან არსებული მოუხეშავი გარეგანობა დაძლეულ იქნება და მისი შინაგანი ბირთვი გამომჟღავნდება. მაშინ აღმოჩნდება, რომ ერთმანეთთან დაკავშირებული არსებობანი სინამდვილეში ერთმანეთისათვის უცხონი არ არიან და მხოლოდ ერთი მთლიანის მომენტები არიან, რომელთაგან თვითეული მეორესთან მიმართებაში თავის თავთან რჩება და თავის თავს უერთდება. ესაა აუცილებლობის გარდასახვა თავისუფლებად, და ეს თავისუფლება მხოლოდ აბსტრაქტული უარყოფის თავისუფლება კი არ არის, არამედ უფრო კონკრეტული და დადებითი თავისუფლებაა. აქედან შეიძლება აგრეთვე დავასკვნათ, თუ რამდენად უკუღმართად იქცევიან, როდესაც თავისუფლებასა და აუცილებლობას განიხილავენ როგორც ურთიერთ გამომრიცხველთ. მართალია, აუცილებლობა როგორც ასეთი ჯერ კიდევ არ არის თავისუფლება, მაგრამ თავისუფლებას თავის წანამძღვარად აქვს აუცილებლობა და მას თავის თავში შეიცავს მოხსნილი სახით. ზნეობრივ ადამიანს თავისი მოღვაწეობის შინაარსი შეგნებული აქვს როგორც აუცილებელი რამ, რომელსაც ძალა და მნიშვნელობა გააჩნია თავისთავად და თავისთვის, და ამით იმდენად ნაკლებ ადგება ზიანი მის თავისუფლებას, რომ ეს უკანასკნელი მხოლოდ ამ შეგნების წყალობით იქცევა ნამდვილ და შინაარსიან თავისუფლებად,—თვითნებობისაგან როგორც ჯერ კიდევ უშინაარსო ან შემთხვევითი შესაძლებელი თავისუფლებისაგან განსხვავებით. დაე დამნაშავემ, რომელსაც სჯიან, თავისი ხვედრი სასჯელი თავისი თავისუფლების შეზღუდვად მიიჩნიოს, სინამდვილეში სასჯელი უცხო ძალა როდია, რომელსაც იგი უნდა დაუმორჩილონ, არამედ ის მხოლოდ მისი საკუთარი მოქმედებების არსის გამოვლენაა, და როდესაც ის ამას აღიარებს, იგი ისე იქცევა როგორც თავისუფალი ადამიანი. ადამიანის უმაღლესი დამოუკიდებლობა საერთოდ ისაა, რომ მან იცის, აბსოლუტური იდეით რომ არის განსაზღვრული; ასეთ შეგნებასა და საქციელს სპინოზა amor intellectualis Dei-ს უწოდებს.

§ 159.

მაშასადამე, *ცნება* არის *არსისა* და *არსების ჭეშმარიტება*, რადგან რეფლექსიის ჩენა თავის თავში ამავე დროს არის დამოუკიდებელი უშუალობა და განსხვავებული სინამდვილის ეს *არსი* უშუალოდ არის მხოლოდ ჩენა *თავის თავში*.

*შენიშვნა.* რადგან ცნება არსისა და არსების ჭეშმარიტება აღმოჩნდა, და ორივე მასში დაბრუნდა როგორც თავის *საფუძველში*, ამიტომ თვითონ ისიც, *პირიქით*, *განვითარდა არსიდან*, როგორც თავისი *საფუძვლიდან*. ამ წინსვლითი მოძრაობის პირველი მხარე შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც არსის *ჩაღრმავება* თვით თავის თავში, რომლის შინაგანი მხარე ამ წინსვლითი მოძრაობის წყალობით გამომჟღავნდა; მეორე მხარე კი შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც უფრო *სრულქმნილის* წარმოშობა ნაკლებ *სრულქმნილისაგან*, *არასრულქმნილისაგან*, ვინაიდან ასეთი განვითარება მხოლოდ უკანასკნელი მხრით განიხილებოდა, ამიტომ ფილოსოფიას ამის გამო უსაყვედურებდნენ. უფრო გარკვეული შინაარსი თუ მნიშვნელობა, რაც აქვს ამ ზერელე აზრებს არასრულქმნილისა და სრულქმნილის შესახებ, არის ის განსხვავება, რომელიც აქვს *არსს*, როგორც თავის თავთან *უშუალო* ერთიანობას, *ცნებასთან*, როგორც თავისი თავით თავისუფალ *გაშუალებასთან* შედარებით. რადგან *არსმა* თავისი თავი გამოამჟღავნა როგორც ცნების *მომენტმა*, ამიტომ ეს უკანასკნელი, მაშასადამე, აღმოჩნდა არსის ჭეშმარიტება; როგორც ეს მისი რეფლექსია თავის თავში და როგორც გაშუალების მოხსნა იგი [ცნება] არის *უშუალოს წინასწარ დგენა*, რაც იგივურია თავის თავში დაბრუნებისა, ეს თავის თავში დაბრუნება კი შეადგენს თავისუფლებასა და ცნებას. ამიტომ თუ *მომენტს* არასრულქმნილს უწოდებენ, მაშინ ცნება, სრულქმნილი უეჭველად არასრულქმნილისაგან უნდა განვითარდეს, რადგან იგი არსებითად თავისი წანამძღვარის მოხსნას წარმოადგენს. მაგრამ ამავე დროს მხოლოდ ცნება ახდენს ამ წინასწარ დგენას, ამ წანამძღვრობას თავისი თავის დადგენის წყალობით, როგორც ეს გამოირკვა მიზეზობრიობაში საერთოდ და განსაკუთრებით კი ურთიერთმოქმედებაში.

ცნება არსისა და არსების მიმართ იმგვარად არის განსაზღვრული, რომ იგი არის *არსება*, *დაბრუნებული არსისაკენ როგორც მარტივი უშუალობისაკენ*, რის წყალობითაც მის ჩენას სინამდვილე გააჩნია და მისი სინამდვილე ამავე დროს არის *თავისუფალი* ჩენა, *თვით თავის თავში*. ამრიგად ცნებას არსი აქვს როგორც მარტივი მიმართება თავის თავთან ან როგორც *თავის თავში* თავისი ერთიანობის უშუალობა; არსი იმდენად ღარიბი განსაზღვრებაა, რომ იგი არის ყველაზე მცირე რამ, რაც კი შეიძლება ცნებაში მითითებულ იქნეს.



აუცილებლობიდან თავისუფლებაზე ან ნამდვილიდან ცნებაში გადასვლა ძალიან ძნელია, იმიტომ რომ უნდა ვიაზროთ დამოუკიდებელი სინამდვილე როგორც მთელი თავისი სუბსტანციალობის მქონე მის გადასვლასა და მისთვის *სხვა* დამოუკიდებელ სინამდვილესთან იგივეობაში; ასევე ცნებაც გასაგებად ძნელზე უძნელესია, რადგან თვითონ ისიც არის ეს იგივეობა. მაგრამ ნამდვილი სუბსტანცია როგორც ასეთი, მიზეზი, რომელსაც არ სურს თავის თავისთვის არსში არაფერს არ მისცეს თავის თავში შეჭრის ნება, უკვე დამორჩილებულია *აუცილებლობას* ანუ ბედისწერას, რომ გადავიდეს დადგენილობაში, და აი ეს დამორჩილება არის ყველაზე უფრო ძნელი; აუცილებლობის *აზროვნება*, პირიქით, უფრო ამ სიძნელის გადაწყვეტას წარმოადგენს, რადგან იგი არის *თავის თავთან* დამთხვევა სხვაში, *განთავისუფლება*, რომელიც აბსტრაქციის ლტოლვა კი არაა, არამედ სხვა ნამდვილში, რომელთანაც ნამდვილი დაკავშირებულია აუცილებლობის ძალით, მას აქვს თავისი თავი არა როგორც სხვა, არამედ როგორც საკუთარი არსი და დადგენა. როგორც *თავისთვის* არსებულს ამ განთავისუფლებას ეწოდება „*მე*“, როგორც თავის ტოტალობად განვითარებულს — *თავისუფალი გონი*, როგორც გრძნობას — *სიყვარული*, როგორც დატკბობას — *ნეტარება*. — სპინოზას სუბსტანციის დიადი შეხედულება არის მხოლოდ *თავის თავად განთავისუფლება* სასრული თავისთვის-არსისაგან, თვით ცნება კი არის *თავისთვის* ძლიერება აუცილებლობისა და *ნამდვილი* თავისუფლება.

*დანართი.* თუ კი ცნებას არსისა და არსების ჭეშმარიტებას უწოდებენ, როგორც ეს აქ მოხდა, მაშინ კითხვა უნდა დაიბადოს, რატომ მით არ დავიწყეთ. ამის პასუხად აქ ის გამოდგება, რომ სადაც საქმე ეხება მოაზროვნე შემეცნებას, არ შეიძლება დავიწყოთ ჭეშმარიტებით, იმიტომ რომ როცა ჭეშმარიტება საწყისს წარმოადგენს, მაშინ ის დამყარებულია უბრალო რწმუნებაზე, გააზრებულმა ჭეშმარიტებამ კი როგორც ასეთმა უნდა გაამართლოს თავისი თავი აზროვნების წინაშე. თუ ლოგიკის დასაწყისში ცნებას მოვათავსებდით და, როგორც ეს შინაარსის თვალსაზრისით სრულიად მართალია, მას განვსაზღვრავდით როგორც არსისა და არსების ერთიანობას, მაშინ წამოიჭრებოდა საკითხი, რა უნდა ვიაზროთ არსში და

რა არსებაში, და როგორ აღწევს ორივე, არსი და არსება, იმას, რომ ცნების ერთიანობაში ერთად თავსდებიან. მაშინ გამოვიდოდა ის, რომ ჩვენ ცნებით დაგვიწყია მხოლოდ სახელის მიხედვით და არა არსებითად: ნამდვილი დასაწყისი კი ისევ არსი იქნებოდა, როგორც აქ კიდევაც მოხდა, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ არსის განსაზღვრება, სწორედ ისევე როგორც არსების განსაზღვრებაც უშუალოდ წარმოდგენიდან უნდა აგვეღო, მაშინ როდესაც არსი და არსება, პირიქით, მათს საკუთარ დიალექტიკურ განვითარებაში განვიხილეთ, და ისინი შევიმეცნეთ როგორც თავის თავის მომხსნელნი, რათა ცნების ერთიანობაში გადასულიყვნენ.

---

ლოგიკის მესამე განყოფილება

## მოძღვრება ცნების შესახებ

§ 160.

ცნება არის თავისუფალი როგორც თავისთვის არსებული სუბსტანციალური ძლიერება, და წარმოადგენს ტოტალობას, რომელშიც თვითეული მომენტი მთელია, ისე რომ იგი ცნებაა, და დადგენილია როგორც მასთან განუყოფელი ერთიანობა; ამრიგად, ცნება თავის თავთან თავის იგივეობაში არის თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული.

დანართი. ცნების თვალსაზრისი საერთოდ აბსოლუტური იდეალიზმის თვალსაზრისია, და ფილოსოფია არის ცნებების საშუალებით შემეცნება, რამდენადაც ყოველივე ის, რასაც სხვა ცნობიერება თვლის არსებულად და დამოუკიდებლად თავის უშუალობაში, მასში შეიცნობა როგორც მხოლოდ რაღაც იდეელური მომენტი. განსჯის ლოგიკაში ცნება განიხილება როგორც მხოლოდ აზროვნების მარტივი ფორმა და, თუ უფრო ზუსტად ვიტყვით, როგორც ზოგადი წარმოდგენა. ცნების ამ დაქვემდებარებულ გაგებას ეკუთვნის სწორედ შეგრძნებისა და გულის მხრივ ეგზომ ხშირად განმეორებული მტკიცება, რომ ცნება როგორც ასეთი რაღაც მკვდარი, ცარიელი და აბსტრაქტული რამ არისო. სინამდვილეში კი საქმე სწორედ რომ პირიქით არის და ცნება ყოველგვარი სიცოცხლის პრინციპია და, მაშასადამე, სრულიად კონკრეტულია ამასთანავე; ეს მთელი გავლილი ლოგიკური მოძრაობის შედეგს წარმოადგენს და ამიტომ აქ დასაბუთებას არ საჭიროებს. ხოლო რაც შეეხება ფორმისა და შინაარსის დაპირისპირებას, რასაც წამოაყენებენ ხოლმე

ცნების როგორც თითქოსდა მხოლოდ ფორმალური რამის წინააღმდეგ, ეს დაპირისპირება ყველა დანარჩენი დაპირისპირებით, რომელთაც მაგრად ებღაუჭება რეფლექსია, ჩვენ უკვე უკან მოვიტოვეთ, როგორც დიალექტიკურად, ე. ი. თავისი თავის წყალობით გადალახული, სწორედ ამიტომ არის რომ ცნება შეიცავს თავის თავში როგორც მოხსნილს აზრის ყველა ადრინდელ განსაზღვრებას. მართალია, ცნება განხილული უნდა იქნეს როგორც ფორმა, მაგრამ როგორც უსასრულო, შემოქმედებითი ფორმა, რომელიც შეიცავს ყოველგვარი შინაარსის მთელ სისავსეს და ამავე დროს მის წყაროს წარმოადგენს. აგრეთვე ისიც შეიძლება, რომ ცნებას აბსტრაქტული ვუწოდოთ, თუ კონკრეტულად გავიგებთ მხოლოდ გრძნობად კონკრეტულსა და საერთოდ უშუალოდ აღქმადს; ცნებას როგორც ასეთს ხელით ვერ შევეხებით და საერთოდ უნდა მივატოვოთ სმენა და მხედველობა, როდესაც საქმე ეხება ცნებას. და მაინც ცნება, როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, ამავე დროს სრულიად კონკრეტულია, სახელდობრ, იმდენად, რამდენადაც იგი თავის თავში არსსა და არსებას, და, მაშასადამე, ამ ორივე სფეროს მთელ სიმდიდრეს იდეელურ ერთიანობაში შეიცავს. — როგორც ადრე შევნიშნეთ, თუ ლოგიკური იდეის სხვადასხვა საფეხურები შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც აბსოლუტის განსაზღვრებათა რიგი, მაშინ აბსოლუტის განსაზღვრება, რომელიც აქ არის ნაგულისხმევი, ამბობს: *აბსოლუტი* არის ცნება. ამასთან ცხადია, რომ მაშინ ცნება გაგებული უნდა იქნეს სხვა, უფრო მაღალი აზრით, ვიდრე ეს განსჯითს ლოგიკაში ხდება, რომლის თანახმად ცნებას განიხილავენ როგორც მხოლოდ ჩვენი სუბიექტური აზროვნების თავისთავად უშინაარსო ფორმას. აქ შეიძლებოდა დასმულიყო კიდევ შემდეგი საკითხი: თუ სპეკულატურ ლოგიკაში ცნებას ასე სრულიად სხვა მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ის, რასაც ჩვეულებრივ ამ გამოთქმას უკავშირებენ, მაშინ რატომ ვუწოდებთ აქ ამ სრულიად სხვა რამეს ცნებას და ამით გაუგებრობისა და არევ-დარევის საბაბს ვიძლევით? ასეთ კითხვაზე უნდა გვეპასუხა, რომ როგორც არ უნდა დიდი იყოს მანძილი ფორმალური ლოგიკის ცნებასა და სპეკულატურ ცნებას შორის, ახლო განხილვისას მაინც აღმოჩნდება, რომ ცნების უფრო ღრმა მნიშვნელობა საყოველთაო სიტყვახმარებისათვის სულაც არაა ისე უცხო, როგორც ეს თავდაპირველად მოჩანს. ლაპარაკობენ ამა თუ იმ ში-



ნაარსის გამოყვანაზე, მაგალითად, საკუთრების შესახებ უფლებრივ განსაზღვრათა გამოყვანა საკუთრების ცნებიდან, და ასევე ლაპარაკობენ, პირიქით, ამგვარი შინაარსის ცნებაზე დაყვანის შესახებ. მაგრამ ამით მაშინ სცნობენ, რომ ცნება არის არა თუ თავისთავად უშინაარსო ფორმა, რადგან, ერთი მხრივ, ასეთი ფორმიდან არაფრის გამოყვანა არ შეიძლება, და, მეორე მხრივ, ცნების ცარიელ ფორმაზე მოცემული შინაარსის დაყვანით შინაარსს მხოლოდ დაეკარგებოდა თავისი გარკვეულობა, და ვერც შემეცნებული იქნებოდა.

## § 161.

ცნების წინსვლა უკვე აღარ წარმოადგენს არც გადასვლას, არც ჩენას სხვაში, არამედ იგი არის *განვითარება*, რადგან განსხვავებული უშუალოდ ამასთანავე დადგენილია როგორც იგივური ერთმანეთთან (miteinander) და მთელთან, და განსაზღვრულობა მთელი ცნების თავისუფალი არსია.

*დანართი.* სხვაში გადასვლა დიალექტიკური პროცესია *არსის* სფეროში, ხოლო ჩენა-ასახვა ანუ არეკვლა სხვაში დიალექტიკური პროცესია *არსების* სფეროში. ცნების მოძრაობა, პირიქით, არის *განვითარება*, რომლის საშუალებით დადგინდება მხოლოდ ის, რაც თავისთავად უკვე არსებობდა. ბუნებაში ცნების საფეხურს შეესაბამება ორგანული სიცოცხლე; ასე, მაგალითად, მცენარე ვითარდება თავისი ჩანასახიდან. ეს უკანასკნელი თავის თავში უკვე მთელ მცენარეს შეიცავს, მაგრამ იდეელური სახით, და ჩვენ მისი განვითარება ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს მცენარის სხვადასხვა ნაწილები, ფესვები, ღერო, ფოთლები და ა. შ. უკვე არსებობენ *რეალურად* ჩანასახში, ოღონდ სრულიად პაწია ნაწილების სახით. მაშასადამე, ამ ეგრეთწოდებული ჩართვის *ჰიპოთეზის* (Einschachtelungshypothese) ნაკლი ის არის, რომ ის, რაც ჯერ მხოლოდ იდეალურად არსებობს, უკვე არსებულად განიხილება. ამ ჰიპოთეზში, პირიქით, სწორი ის არის, რომ ცნება თავის პროცესში თავის თავთან რჩება და მისი მეოხებით შინაარსის მიხედვით ახალი არაფერი არ დადგინდება, ხდება მხოლოდ ფორმის შეც-

ვლა. ცნების ეს ბუნება, ეს გამომჟღავნება თავისი თავისა თავის პროცესში როგორც თავისი თავის განვითარება მხედველობაში აქვთ აგრეთვე მაშინაც, როდესაც ლაპარაკობენ ადამიანის თანდაყოლილ იდეებზე ანდა, როგორც ამას პლატონი აკეთებდა, როდესაც ყოველგვარი ცოდნის შეძენას მოგონებად განიხილავენ, რაც არ შეიძლება გაგებულ იქნეს იმ აზრით, თითქოს ის, რაც შეადგენს მეცადინეობის გზით ჩამოყალიბებული ცნობიერების შინაარსს, უკვე არსებობდა ამავე ცნობიერებაში თავისი განვითარებული და გარკვეული ფორმით. ცნების მოძრაობა უნდა განვიხილოთ როგორც მხოლოდ თამაშის მსგავსი რამ: ამ მოძრაობის მიერ დადგენილი სხვა ნამდვილად სულაც არ არის სხვა. ქრისტიანულ რელიგიურ მოძღვრებაში ეს გამოხატულია ისე, რომ ღმერთმა არა მარტო შექმნა სამყარო, რომელიც მას უპირისპირდება როგორც სხვა რამ, არამედ მან შექმნა იმთავითვე, მარადისობიდან ძე, რომელშიც ის, როგორც გონი, თავის თავთან იმყოფება.

### § 162.

მოძღვრება ცნების შესახებ იყოფა: 1) მოძღვრებად სუბიექტური ან *ფორმალური* ცნების შესახებ; 2) მოძღვრებად ცნების როგორც უშუალობისადმი განსაზღვრულის შესახებ, ანუ მოძღვრებად *ობიექტურობის* შესახებ; 3) მოძღვრებად *იდეის*, სუბიექტ-ობიექტის, ცნებისა და ობიექტურობის ერთიანობის, აბსოლუტური ჭეშმარიტების შესახებ.

*შენიშვნა.* *ჩვეულებრივი ლოგიკა* შეიცავს მხოლოდ ისეთ საგნებს, რომლებიც აქ შეადგენენ მთელი ლოგიკის *მესამე* ნაწილის *ნაწილს*; გარდა ამისა, იგი შეიცავს ზემოთ უკვე განხილულ ეგრეთწოდებულ აზროვნების კანონებს, ხოლო გამოყენებით ლოგიკაში რჩება კიდევ ზოგიერთი შენიშვნა შემეცნების შესახებ, რომელსაც უკავშირებენ აგრეთვე ფსიქოლოგიურ, მეტაფიზიკურ და სხვა ემპირიულ მასალასაც კი, იმიტომ რომ მაშინ აზროვნების ის ფორმები საბოლოოდ საკმარისი მაინც არ იქნებოდა თავისთავად; მაგრამ ამით ამ მეცნიერებამ მტკიცე მიმართულება დაკარგა. — თვით აზროვნების ფორმები კი, რომლებიც ლოგიკის განსაკუთრებულ სფეროს ეკუთვნიან, განიხილება მხოლოდ როგორც ცნობიერი და ისიც მხოლოდ განსჯითი და არა გონიერი აზროვნების განსაზღვრებანი.



მართალია, წინამავალი ლოგიკური განსაზღვრებები, არსისა და არსების განსაზღვრებანი მარტო აზრის განსაზღვრებები არაა; თავიანთ გადასვლაში, დიალექტიკურ მომენტში, თავის თავში უკუდაბრუნებასა და ტოტალობაში ისინი ვლინდებიან როგორც *ცნებები*. მაგრამ ისინი (შდრ. §§ 84, და 112) მხოლოდ *განსაზღვრული* ცნებები არიან, ცნებები თავისთავად, ანუ, რაც იგივე არის, ცნებები *ჩვენთვის* რადგან ის *სხვა*, რომელშიც თვითეული განსაზღვრება *გადადის* ან რომელშიც იგი აირეკლება და, მაშასადამე, რელატიური რამ არის, განსაზღვრული არაა როგორც *განსაკუთრებული*, ხოლო მისი მესამე არაა განსაზღვრული როგორც *ერთეული* ანუ *სუბიექტი*, არაა *დადგენილი* განსაზღვრების იგივეობა მის დაპირისპირებულში, მისი თავისუფლება, იმიტომ რომ ეს განსაზღვრება არაა *ზოგადობა*. — ის, რაც ჩვეულებრივად *ცნებებად* ესმით, *განსჯითი განსაზღვრებებია* ან მხოლოდ ზოგადი *წარმოდგენებია*; ამიტომ ისინი საერთოდ სასრული განსაზღვრებებია (შდრ. §62).

ცნების ლოგიკა ჩვეულებრივად ესმით როგორც მხოლოდ *ფორმალური* მეცნიერება, ე. ი. ფიქრობენ, რომ მას აინტერესებს მხოლოდ ცნების, მსჯელობის და დასკვნის *ფორმა*, როგორც ასეთი, მაგრამ სრულიად არ აინტერესებს ის, არის თუ არა რამე *ჭეშმარიტი*, არამედ პასუხი ამ კითხვაზე მხოლოდ და მხოლოდ *შინაარსზეა* დამოკიდებულიო. ცნების ლოგიკური ფორმები მართლაც რომ წარმოდგენებისა და აზრების მკვდარი, არაქმედითი და გულგრილი შემცველები იყოს, მაშინ მათი ცოდნა ჭეშმარიტებისათვის სრულიად ზედმეტი *ისტორია* იქნებოდა, ურომლისოდაც სავსებით შეიძლებოდა იოლად წასვლა. ნამდვილად კი ისინი, როგორც ცნების ფორმები, პირიქით, *ნამდვილის ცოცხალი სულია*, ხოლო ნამდვილში ჭეშმარიტია მხოლოდ ის, რაც *ჭეშმარიტია ამ ფორმების ძალით, მათი საშუალებით და მათში*. მაგრამ ამ ფორმების ჭეშმარიტება, თავისთავად აღებული, ისე როგორც მათი აუცილებელი ავშირი, აქამდე არასოდეს არ განუხილავთ და არ გამოუკვლევიათ.

## A

### სუბიექტური ცნება

### α. ცნება როგორც ასეთი

### § 163.

*ცნება* როგორც ასეთი შეიცავს: 1) *ზოგადობის მომენტს*, როგორც თავის თავთან თავისუფალი თანასწორობის მომენტს მის განსაზღვრულობაში, 2) *განსაკუთრებულობის*, განსაზღვრულობის მომენტს, რომელშიც ზოგადი აუმღვრევლად თავისი თავის თანასწორი რჩება, და 3) *ერთეულობის* მომენტს, როგორც ზოგადობისა და განსაკუთრებულობის განსაზღვრულობათა თავის თავში რეფლექსიის მომენტს, რომელიც არის უარყოფითი ერთიანობა თავის თავთან, წარმოადგენს *თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრულს* და ამავე დროს თავის თავთან იგივურია, ანუ ზოგადია.

*შენიშვნა.* ერთეული იგივეა, რაც ნამდვილი, მაგრამ პირველი წარმოდგა ცნებიდან და, მაშასადამე, როგორც ზოგადი, როგორც უარყოფითი იგივეობა თავის თავთან *დადგენილია*. *ნამდვილს* შეუძლია იმოქმედოს, რადგან იგი თავიდან არის მხოლოდ *თავისთავად* ანუ *უშუალოდ* წარმოადგენს არსებისა და არსებობის *ერთიანობას*; ცნების ერთეულობა კი არის ის, რაც აუცილებლად *მოქმედებს*, ამასთან მოქმედებს არა *მიზეზის* მსგავსად, რომელიც მოჩვენებით ქმნის რაღაც სხვას, არამედ *თვით თავის თავს* აწარმოებს. მაგრამ ერთეულობა ამასთან უნდა ავიღოთ არა მხოლოდ *უშუალო* ერთეულობის აზრით, როგორც ერთეულ საგნებსა ან ერთეულ ადამიანებზე ვლაპარაკობთ ხოლმე; ერთეულობის ეს განსაზღვრულობა პირველად ჩნდება მხოლოდ მსჯელობაში. ცნების თვითეული მომენტი თავად მთელი ცნებაა (§160), მაგრამ ერთეულობა, სუბიექტი, არის ცნება, *დადგენილი* როგორც ტოტალობა.

*დანართი 1.* როდესაც ცნებაზე ლაპარაკობენ, მხოლოდ აბსტრაქტული ზოგადობა დაუდგებათ ხოლმე გონების თვალწინ, და მაშინ ცნებას განსაზღვრავენ როგორც ზოგად წარმოდგენას. ამისდა მიხედვით ლაპარაკობენ ფერის, მცენარის, ცხოველის



და ა. შ. ცნებებზე და ფიქრობენ, ეს ცნებები იმის წყალობით წარმოიშვნენ, რომ ჩამოაცილებენ იმ კერძო განსაკუთრებულ მხარეებს, რომლებიც ერთმანეთისაგან განასხვავებენ სხვადასხვა ფერს, მცენარეებს, ცხოველებს და ა. შ., და შეინახება ის, რაც საერთო აქვთ მათ. ეს სწორედ ცნების გაგების განსჯისეულ წესს წარმოადგენს და გრძნობა მართალია, როდესაც ამგვარ ცნებებს უშინაარსო და ცარიელ ცნებებად, მხოლოდ უბრალო სქემებად და აჩრდილებად აცხადებს. მაგრამ ცნების ზოგადობა არაა მხოლოდ საერთო, რომელსაც უპირისპირდება განსაკუთრებული, რომელსაც თავისი საკუთარი არსებობა გააჩნია, არამედ იგი არის თვით თავისი თავის განმაკერძოებელი (თვით თავის თავის მასპეციფირებელი) და თავის სხვაში შეუმღვრეველი სიცხადით რჩება თავის თავთან. უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, როგორც შემეცნებისათვის, ასევე ჩვენი პრაქტიკული მოქმედებისათვის, იმას, რომ მხოლოდ საერთო არ ავურიოთ ჭეშმარიტად ზოგადში, უნივერსალურში. ყოველი საყვედური, რომელსაც ჩვეულებრივად გრძნობის თვალსაზრისი უყენებს აზროვნებას საერთოდ და უფრო მეტად კი ფილოსოფიურ აზროვნებას, და ესოდენ ხშირად განმეორებული მტკიცება ვითომდა ძალიან ღრმად შეჭრილი აზროვნების სახიფათობის შესახებ, ამ აღრევაზეა დამყარებული. თუმცა ზოგადი თავისი ჭეშმარიტი და ფართო მნიშვნელობით ისეთი აზრია, რომლის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ათასეული წლები დასჭირდა მას, რათა ადამიანთა ცნობიერებაში შეჭრილიყო, და რომელმაც თავის სრულ აღიარებას პირველად მხოლოდ ქრისტიანობის წყალობით მიაღწია. სხვამხრივ დიდად განათლებულმა ბერძნებმაც არ იცოდნენ არც ღმერთი მის ჭეშმარიტ ზოგადობაში და არც ადამიანი; ბერძნების ღმერთები გონის მხოლოდ განსაკუთრებული ძალები იყვნენ, ხოლო საყოველთაო ღმერთი, ყველა ხალხის ღმერთი, ათენელებისათვის ჯერ კიდევ უცნობი ღმერთი იყო. ამიტომაც არსებობდა ბერძნებისათვის აბსოლუტური უფსკრული მათსა და ბარბაროსებს შორის, და ადამიანი როგორც ასეთი ჯერ კიდევ არ იყო აღიარებული მისი უსასრულო ღირებულებით და მისი უსასრულო გამართლებით. ისმებოდა კითხვა, რაშია საფუძველი იმისა, რომ თანამედროვე ევროპაში მონობა გაქრა და ამ მოვლენის ასახსნელად ხან ერთ კერძო გარემოებას იშველიებდნენ და ხან მეორეს. ჭეშმარიტი საფუძველი იმისა, თუ რატომ აღარ არის ქრისტიანულ ევროპაში მონობა, სხვა არაფერში არ უნდა ვეძიოთ, თუ არა თვით ქრისტიანობის პრინციპში. ქრისტიანული რელიგია არის აბსოლუტური თავისუფლების რელიგია და მხოლოდ ქრისტიანებისთვის გააჩნია ადამიანს როგორც ასეთს მნიშვნელობა თუ ღირებულება მის უსასრულობასა და ზოგადობაში. ის, რაც მონას აკლია, ეს მისი პიროვნების აღიარებაა;

პიროვნების პრინციპი კი (ჭეშმარიტი) ზოგადობაა. ბატონი მონას უყურებს არა როგორც პიროვნებას, არამედ როგორც უთვითებო (selbstlose) ნივთს, რომელსაც საკუთარი მეობა არ გააჩნია, და თვით მონა კი არ ითვლება თავისი თავის „მე“-დ, არამედ ბატონი არის მისი „მე“. — ზემოხსენებული განსხვავება უბრალო საერთოსა და ჭეშმარიტად ზოგადს შორის საუცხოოდ არის გამოხატული რუსოს ცნობილ „Contrat Social“-ში („საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“); იქ ნათქვამია, რომ სახელმწიფოს კანონები ზოგადი ნებისყოფიდან (volonté générale) უნდა გამომდინარეობდეს და ამიტომ სულაც საჭირო არაა აუცილებლად *ყველას* ნებისყოფა (volonté de tous). რუსო სახელმწიფოს თეორიას ბევრად უფრო საფუძვლიან რამეს შესძენდა, ეს განსხვავება მას რომ მუდამ მხედველობაში ჰქონდა. ზოგადი ნებისყოფა ნებისყოფის *ცნებაა*, და კანონები ნებისყოფის განსაკუთრებული განსაზღვრებებია, რომელთაც საფუძველი ამ ცნებაში აქვთ.

*დანართი* 2. ცნების წარმოშობისა და ჩამოყალიბების შესახებ განსჯითს ლოგიკაში გავრცელებულ ჩვეულებრივ ახსნაზე კიდევ ის უნდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენ სულაც არ ვაყალიბებთ ცნებებს და ცნება საერთოდ სულაც არ უნდა იქნეს მიჩნეული ისეთ რამედ, რაც წარმოიშობა. ყოველ შემთხვევაში ცნება არ არის მხოლოდ არსი ან უშუალო, არამედ მასში შედის აგრეთვე გაშუალებაც; ეს უკანასკნელი თვით მასში იმყოფება, და ცნება არის გაშუალებული თავისი თავის მეოხებით და თავის თავთან. უკუღმართი იქნებოდა, თუ მივიღებდით, რომ ჯერ საგნები ქმნიან ჩვენი წარმოდგენების შინაარსს და მხოლოდ შემდეგ ჩნდება ჩვენი სუბიექტური მოქმედება, რომელიც აბსტრაჰირების [განყენების] ზემოხსენებული ოპერაციით და იმის შეერთებით, რაც საერთო აქვთ საგნებს, ქმნის მათს ცნებებს. პირიქით, ცნებაა ჭეშმარიტად პირველი, და საგნები, რაც არიან, მათში არსებული და მათში გამოცხადებული ცნების მოქმედების წყალობით არიან. ჩვენს რელიგიურ შეგნებაში იგი ისე გვხვდება, რომ ვამბობთ, ღმერთმა სამყარო არარაობისაგან შექმნაო, ანუ, თუ სხვაგვარად გამოვხატავთ, სამყარო და სასრული საგნები ღვთის აზრთა და ღვთაებრივ წინასწარდასახულობათა სისავსისაგან წარმოსდგნენ; ამით აღიარებულია, რომ აზრი, ანუ, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, ცნება, ის უსასრულო ფორმა ან თავისუფალი შემოქმედებითი მოღვაწეობაა, რომელიც თავისი რეალიზაციისათვის არ საჭიროებს თავის თავის გარეთ არსებულ მასალას.



§ 164.

ცნება მთლიანად *კონკრეტულია*, იმიტომ რომ უარყოფითი ერთიანობა თავის თავთან, როგორც განსაზღვრულობა თავისთავად და თავისთვის, რომელიც ერთეულობაა, თვითონ შეადგენს თავის მიმართებას თავის თავთან, ზოგადობას; ამდენად ცნების მომენტები არ შეიძლება ერთმანეთისაგან გათიშული იყოს. რეფლექსიის განსაზღვრებები გაგებული *უნდა* იქნეს და თვითეულს მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს თავისთავად, დაპირისპირებული განსაზღვრებებისაგან განცალკევებით, მაგრამ რადგან ცნებაში *დადგენილია* მათი *იგივეობა*, თვითეული მისი მომენტი შეიძლება გაგებული იქნეს უშუალოდ მხოლოდ სხვებიდან და სხვებთან ერთად.

*შენიშვნა*. ზოგადობა, განსაკუთრებულობა და ერთეულობა, აბსტრაქტულად აღებული, იგივე არიან, რაც იგივეობა, განსხვავება და საფუძველი. მაგრამ ზოგადი თავის თავის იგივურია იმ *აშკარად გამოხატული მნიშვნელობით*, რომ ის ერთსა და იმავე დროს შეიცავს აგრეთვე განსაკუთრებულსაც და ერთეულსაც. შემდეგ, განსაკუთრებული განსხვავებულია ანუ განსაზღვრულობაა, მაგრამ იმ აზრით, რომ ის ზოგადია თავის თავში და არის როგორც ერთეული. ასევე ერთეულს ის აზრი და მნიშვნელობა აქვს, რომ იგი *სუბიექტია*, საფუძველია, რომელიც თავის თავში შეიცავს გვარეობას და სახეობას და თვითონ სუბსტანციალურია. ცნება არის მომენტთა *დადგენილი* განუყოფელობა მათ სხვაობაში (§160). — ასეთია ცნების *სიცხადე*, გამჭვირვალება, რომელიც არ ირღვევა და არ იმღვრევა არავითარი განსხვავებით.

იმაზე უფრო ჩვეულებრივი არაფერი გვსმენია, როდესაც ამბობენ, ცნება რაღაც აბსტრაქტული რამ არისო. ეს ნაწილობრივ მართალია იმდენად, რამდენადაც მისი სტიქიაა აზროვნება საზოგადოდ და არა ემპირიულ კონკრეტული გრძნობადი, ხოლო ნაწილობრივ კი მართალია ეს იმდენად, რამდენადაც იგი [ცნება] ჯერ კიდევ არაა *იდეა*; ამდენად სუბიექტური ცნება ჯერ კიდევ *ფორმალურია*, მაგრამ ის ფორმალურია სრულიადაც არა იმ აზრით, თითქოს მას კიდევ უნდა ჰქონდეს ან მან უნდა მიიღოს სხვა შინაარსი, ვიდრე თავისი საკუთარი, თავისი თავი. — როგორც თვით აბსოლუტური ფორმა, იგი ყოველგვარი განსაზღვრულობაა, მაგრამ ისე, როგორც ეს განსაზღვრულობა თავის ჭეშმარიტებაშია; მაშასადამე, თუმცა ცნება აბსტრაქტულია, იგი მაინც კონკრეტულია და სახელდობრ მთლიანად კონკრეტული, სუბიექტი როგორც ასეთი. აბსოლუტურად ყველაზე კონკრეტული არის გონი (იხ. §159, შენიშ.) —

ცნება, რამდენადაც იგი *არსებობს* როგორც ცნება, განმასხვავებელი თავისი თავისა თავისი ობიექტურობისაგან, რომელიც, მიუხედავად ამ განსხვავებისა, მაინც რჩება მის ობიექტურობად. ყველა სხვა კონკრეტული, როგორც უნდა მდიდარი იყოს, ასე შინაგანად არაა იგივური თავის თავთან და ამიტომ თვით თავის თავში ასეთი კონკრეტული, ყველაზე ნაკლებ კი კონკრეტულია ის, რასაც ჩვეულებრივად კონკრეტულად თვლიან, — გარეგნულად დაკავშირებული მრავალფეროვნება. რასაც ცნებებს და სახელდობრ განსაზღვრულ ცნებებსაც კი უწოდებენ, მაგ., ადამიანი, სახლი, ცხოველი და ა. შ. მარტივი განსაზღვრებები და აბსტრაქტული წარმოდგენებია, — აბსტრაქციებია, რომლებიც ცნებიდან მხოლოდ ზოგადობის მომენტს იღებენ და განსაკუთრებულობასა და ერთეულობას გამოტოვებენ; ამრიგად, ისინი ამ მომენტების მიმართულებით არ იღებენ განვითარებას და ამით სწორედ ცნებიდან აბსტრაჰირებული [განყენებული] არიან.

§ 165.

*ერთეულობის* მომენტი მხოლოდ პირველად *დაადგენს* ცნების მომენტებს როგორც განსხვავებულებს, რადგან ერთეულობა ცნების უარყოფითი რეფლექსიაა თავის თავში, და ამიტომ ერთეულობა, *უწინარეს ყოვლისა*, ცნების თავისუფალი განსხვავებაა როგორც *პირველი უარყოფა*, რითაც დგინდება ცნების განსაზღვრულობა, მაგრამ როგორც *განსაკუთრებულობა*, ე. ი. *დადგენილია*, რომ სხვადასხვა მომენტებს, უპირველეს ყოვლისა, ერთმანეთის მიმართ გააჩნიათ მხოლოდ ცნების მომენტების განსაზღვრულობა, და, მეორეც, დადგენილია აგრეთვე მათი იგივეობა, რომ ერთი არის მეორე; ცნების ეს *დადგენილი* (განსაზღვრულობა ანუ) განსაკუთრებულობა არის *მსჯელობა*.

*შენიშვნა*. *ნათელ, გარკვეულ* და *ადექვატურ* ცნებათა ჩვეულებრივი სახეები ცნების მოძღვრებას კი არ ეკუთვნის, არამედ ფსიქოლოგიას, რამდენადაც ცხად და გარკვეულ ცნებებად იგულისხმება *წარმოდგენები*; ამასთან ნათელ წარმოდგენაში იგულისხმება აბსტრაქტული, მარტივად განსაზღვრული წარმოდგენა, ხოლო გარკვეულ წარმოდგენაში — ისეთი წარმოდგენა, რომელშიც გამოყოფილია კიდევ რომელიმე *ნიშანი*, ე. ი. რომელიმე განსაზღვრულობა, რაც გამოდგება *სუბიექტური* შემეცნების აღსანიშნავად. გარეგანობისა და ლოგიკის დაცემის ისეთი ძლიერი მაჩვენებელი არა არის რა, როგორც *ნიშნის* გავრცელებული კატეგორია. ის, რასაც *ადექვატური* ცნება ეწოდება, უფრო მიუთითებს ნამდვილ ცნებაზე და თვით იდეაზეც კი, მაგრამ იგი ჯერ კიდევ არაფერს არ გამოხატავს, თუ არა რომელიმე ცნების ან თვით წარმოდგენის ფორმალურ თანხმობას მის ობიექტთან, — ამა თუ იმ გარეგან ნივთთან. — ეგრეთწოდებულ *დაქვემდებარებულ* და *თანაქვემდებარებულ* ცნებებს საფუძვლად უდევს ცნებას მოკლებული განსხვავება ზოგადსა და განსაკუთრებულს შორის და მათი ურთიერთდამოკიდებულება გარეგან რეფლექსიაში; ხოლო შემდეგ *კონტრარულ* და *კონტრადიქტორულ*, ჰოყოფით და უარყოფით და ა. შ. ცნებათა სახეების ჩამოთვლა სხვა არა არის რა, თუ არა აზრის განსაზღვრებათა შემთხვევითი შერჩევა, რომლებიც თავის თავად არსის ან არსების სფეროს ეკუთვნიან, სადაც ისინი უკვე განვიხილეთ, და რომელთაც ცნების თვითონ განსაზღვრასთან როგორც ასეთთან არავითარი კავშირი არა აქვთ. ცნების ნამდვილი განსხვავებებიც — ზოგადი, განსაკუთრებული და, ერთეული — ასევე შეადგენენ მის *სახეებს*, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მათ გარეგანი რეფლექსია ძალით ამყოფებს ერთმანეთისაგან გათიშულად. ცნების იმანენტური განსხვავება და განსაზღვრა არსებობს *მსჯელობაში*, რადგან მსჯელობა ცნების განსაზღვრაა.



## b. მსჯელობა

§ 166.

*მსჯელობა* არის ცნება მის განსაკუთრებულობაში როგორც განმასხვავებელი *მიმართება* თავისი მომენტებისა, რომლებიც დადგენილია როგორც თავისთვის არსებულნი და, ამავე დროს, იგივეობრივი არიან თავის თავთან და არა ერთმანეთთან.

*შენიშვნა*. როდესაც მსჯელობაზე ლაპარაკობენ, ჩვეულებრივად გულისხმობენ კიდურების, სუბიექტისა და პრედიკატის *დამოუკიდებლობას*: რომ სუბიექტი არის ნივთი ან თვითმყოფი განსაზღვრება თავისთვის, პრედიკატიც აგრეთვე ზოგადი განსაზღვრებაა, რომელიც ამ სუბიექტს გარეთ იმყოფება, ვთქვათ, ჩემს თავში, ხოლო შემდეგ მე პრედიკატს ვუერთებ სუბიექტს და ამრიგად ვადგენთ

მსჯელობას. მაგრამ რადგანაც კოპულა „არის“ გამოთქვამს პრედიკატს სუბიექტის შესახებ, ამიტომ ეს გარეგანი, სუბიექტური დაყვანა, დაქვემდებარება კვლავ მოიხსნება და მსჯელობა მიიღება როგორც თვით საგნის განსაზღვრება. სიტყვა Urteil-ის [მსჯელობა, სჯა, თავდაპირველი ნაწილი] ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა ჩვენს ენაში ღრმა არის და გამოხატავს ცნების ერთიანობას როგორც თავდაპირველ ერთიანობას, და მის განსხვავებას როგორც თავდაპირველ დანაწილებას, რასაც ნამდვილად წარმოადგენს მსჯელობა.

აბსტრაქტული მსჯელობაა წინადადება: ერთეული არის ზოგადი; ესენი ისეთი განსაზღვრებებია, რომელთაც ერთმანეთის მიმართ, უპირველეს ყოვლისა, აქვთ სუბიექტი და პრედიკატი, როდესაც ცნების მომენტები აღებულია მათს უშუალო განსაზღვრულობაში ან პირველ აბსტრაქციაში. (წინადადებანი: „განსაკუთრებული არის ზოგადი“ და „ერთეული არის განსაკუთრებული“ შეადგენენ მსჯელობის შემდგომ განსაზღვრებას). დაკვირვებულობის საოცარ უქონლობად უნდა ვაღიაროთ ის გარემოება, რომ ლოგიკებში ჩვენ ვერ ვიპოვით იმ ფაქტის აღნიშვნას, რომ თვითეულ მსჯელობაში გამოთქმულია ასეთი დებულება: ერთეული არის ზოგადი ან, კიდევ უფრო გარკვეულად: „სუბიექტი არის პრედიკატი“ (მაგ. „ღმერთი არის აბსოლუტური გონი“). რასაკვირველია, განსაზღვრანი: ერთეულობა და ზოგადობა, სუბიექტი და პრედიკატი აგრეთვე განსხვავებულიც არიან, მაგრამ მიუხედავად ამისა მაინც ეს არ სპობს იმ სრულიად ზოგად ფაქტს, რომ ყოველი მსჯელობა ამ განსაზღვრებებს გამოხატავს როგორც იგივურს.

კოპულა „არის“ ცნების იმ ბუნებიდან წარმოსდგება, რომ თავის გაუცხოებაში (in seiner Entäusserung-თავის გაგარეგანებაში) თავისი თავის იგივურია; ერთეული და ზოგადი, როგორც მისი მომენტები, ისეთი განსაზღვრულობანია, რომლებიც არ შეიძლება იზოლირებულ იქნენ. რეფლექსიის წინანდელ განსაზღვრებებს თავიანთ ურთიერთდამოკიდებულებაში აქვთ აგრეთვე მიმართება ერთმანეთთან, მაგრამ მათი კავშირი არის მხოლოდ „ქონა“ [აქვთ] და არა „ყოფნა“, როგორც ასე დადგენილი იგივეობა, ანუ ზოგადობა; ამიტომ პირველად ჯერ მსჯელობა არის ცნების ჭეშმარიტი განსაკუთრებულობა, რადგან მსჯელობა არის ცნების განსაზღვრულობა ანუ განსხვავება, მაგრამ რომელიც ზოგადობად რჩება მაინც.



დანართი. მსჯელობა ჩვეულებრივ განიხილება როგორც ცნებათა და სახელდობრ როგორც სხვადასხვაგვარ ცნებათა შეერთება. ამ გაგებაში სწორი ისაა, რომ ცნება უეჭველად მსჯელობის წანამძღვარს ქმნის და მსჯელობაში განსხვავების ფორმით გამოდის. პირიქით, სწორი არაა ლაპარაკი „სხვადასხვაგვარ ცნებათა“ შესახებ, რადგან ცნება როგორც ასეთი, თუმცა იგი კონკრეტულია, მაინც თავისი ბუნებით არსებითად ერთია. მომენტები, რომლებსაც იგი შეიცავს, არ უნდა განვიხილოთ როგორც განსხვავებული სახეები; ასევე შემცდარია ლაპარაკი მსჯელობის მხარეთა დაკავშირების შესახებ, რადგან როდესაც დაკავშირებაზე ლაპარაკობენ, დაკავშირებული წევრები გაიაზრება აგრეთვე ამ დაკავშირების გარეშე თავისთვის არსებულადაც. ამ გაგების გარეგანი ხასიათი შემდეგ კიდევ უფრო ნათლად მჟღავნდება მაშინ, როდესაც მსჯელობის შესახებ ამბობენ: იგი იმის წყალობით ხორციელდება, რომ სუბიექტს პრედიკატი მიეწერებაო; ამ დროს სუბიექტი გარეთ თავისთვის არსებულად ითვლება, პრედიკატი კი—ჩვენს თავში მყოფად. მაგრამ ამ წარმოდგენას ეწინააღმდეგება უკვე კოპულა „არის“. როდესაც ჩვენ ვამბობთ: „ეს ვარდი არის წითელი“, ან „ეს ნახატი ლამაზია“, ამით ისაა თქმული, რომ ჩვენ კი არ გავხადეთ გარედან ვარდი წითელი, ან ჩვენ კი არ ვაიძულეთ გარედან ნახატი ლამაზი ყოფილიყო, არამედ იგი ამ საგანთა საკუთარ განსაზღვრებებს შეადგენს. ფორმალურ ლოგიკაში მსჯელობის შესახებ ჩვეულებრივ გავრცელებული გაგების შემდგომი ნაკლი კიდევ ის არის, რომ მის მიხედვით მსჯელობა საერთოდ მხოლოდ რაღაც შემთხვევითს წარმოადგენს და არ მტკიცდება წინსვლა ცნებიდან მსჯელობისაკენ. მაგრამ ცნება როგორც ასეთი არაა უპროცესო და უძრავად გაყინული თავის თავში, როგორც ეს განსჯას ჰგონია, არამედ, პირიქით, როგორც უსასრულო ფორმა მთლიანად ქმედითია, თითქოს ყოველი ცხოველმყოფელობის punctum saliens არის, და, მაშასადამე, თავის თავს განასხვავებს თავისი თავისაგან; ეს ცნების საკუთარი მოქმედებით დადგენილი მისი გაყოფა თავისი მომენტების განსხვავებად არის მსჯელობა, რომლის მნიშვნელობაც ამიტომ გაგებული უნდა იქნეს როგორც ცნების განკერძოება (die Besonderung). მართალია, ცნება თავისთავად უკვე განსაკუთრებულია, მაგრამ ცნებაში როგორც ასეთში განსაკუთრებული ჯერ კიდევ არაა დადგენილი, არამედ გამჭვირვალე ერთიანობაშია ზოგადთან. ასე, მაგალითად, როგორც ადრე (§160, დანართი) შევნიშნეთ, თუმცა მცენარის ჩანასახი უკვე შე-

ცავს ფესვების, ტოტების, ფოთლების და სხ. სახით განსაკუთრებულს, მაგრამ ეს განსაკუთრებული ჯერჯერობით არსებობს მხოლოდ *თავისთავად* და დადგინდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ჩანასახი გაიშლება, რაც განხილული უნდა იქნეს როგორც მცენარის მსჯელობა. ეს მაგალითი შემდეგ იმისათვისაც შეიძლება გამოდგეს, რათა ცხადი გახდეს, რომ არც ცნება და არც მსჯელობა მარტო ჩვენ თავში არაა მოთავსებული ანდა მხოლოდ ჩვენს მიერ არ შეიდგინება. ცნება არის ის, რაც თვით ნივთებში იმყოფება, რითაც ისინი არიან ის, რაც არიან, და საგნის შემეცნება, ამრიგად, ნიშნავს მისი ცნების შეცნობას. შემდეგ როდესაც გადავდივართ საგნის განხილვაზე, ჩვენი სუბიექტური მოქმედება კი არ მიაწერს საგანს ამა თუ იმ პრედიკატს, არამედ ჩვენ საგანს განვიხილავთ მისი ცნების მიერ დადგენილ განსაზღვრულობაში.

§ 167.

მსჯელობას ჩვეულებრივად იღებენ *სუბიექტური* აზრით, როგორც *ოპერაციასა* და ფორმას, რომელიც გვხვდება მხოლოდ *თვითცნობიერ* აზროვნებაში. მაგრამ ეს განსხვავება ჯერ კიდევ არ არსებობს ლოგიკურში. მსჯელობა აღებული უნდა იქნეს იმ სრულიად ზოგადი აზრით, რომ *ყველა ნივთი არის მსჯელობა*, ე. ი. ისინი *ერთეულები* არიან, რომლებსაც თავის თავში აქვთ რაღაც ზოგადობა ან შინაგანი ბუნება, ანუ ისინი არიან ისეთი ზოგადობა, რომელიც *გაერთეულებულია* [*განცალკევებულია*]; ზოგადობა და ერთეულობა მათში განსხვავებულია, მაგრამ იმავე დროს იგივურია.

*შენიშვნა*. მსჯელობის ზემოაღნიშნულ იმ მხოლოდ სუბიექტურ გაგებას, თითქოს „მე" რომელიღაც სუბიექტს *მივაწერ* პრედიკატს, ეწინააღმდეგება მსჯელობის აშკარად ობიექტური გამოხატულება: „ვარდი *არის* წითელი", „ოქრო *არის* ლითონი" და ა. შ.; მაშასადამე, მე როდი მივაწერ სუბიექტს რაღაც თვისებას. თუმცა მსჯელობები განსხვავებულია *წინადადებებისაგან*: ეს უკანასკნელნი სუბიექტთა ისეთ განსაზღვრებას შეიცავენ, რომელიც მათთან ზოგადობის დამოკიდებულებაში არ იმყოფება, — მდგომარეობას, ცალკეულ მოქმედებას და ა. შ. — „კეისარი დაიბადა რომში ამა და ამ წელს", „ათ წელიწადს ომს აწარმოებდა გალეთში", „იგი რუბიკონზე გადავიდა" და ა. შ., — ყველა ესენი წინადადებებია და არა მსჯელობანი. შემდეგ, სრულიად უაზროა იმის თქმა, რომ ისეთ წინადადებებს, როგორიცაა, მაგალითად: „მე დღეს ღამით კარგად მეძინა" ან „თოფთან საგუშაგოდ!" შეიძლება მსჯელობის ფორმა მიეცეს. მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა მსჯელობა და ისიც სახელდობრ სუბიექტური მსჯელობა წინადადება „ეტლი გვერდით ახლოს მიდის", თუ საეჭვო იქნებოდა, გვერდით ახლოს მოძრავი საგანი ეტლია თუ არა, ან საგანი მოძრაობს თუ ის პუნქტი, საიდანაც ჩვენ მას ვაკვირდებით, — მაშასადამე, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ჩვენ დაინტერესებული ვართ, რომ ვიპოვოთ განსაზღვრება ჯერ კიდევ სათანადოდ ვერ განსაზღვრული წარმოდგენისათვის.



§ 168.

მსჯელობის თვალსაზრისი *სასრულობაა*, და ნივთთა *სასრულობა* ამ თვალსაზრისით იმით გამოიხატება, რომ ისინი რაღაც მსჯელობას წარმოადგენენ [Urteil — სიტყვასიტყვით ნიშნავს „თავდაპირველ ნაწილს"] და თუმცა მათი მყოფობა (Dasein) და მათი ზოგადი ბუნება (მათი სხეული და მათი სული) შეერთებულია ერთმანეთთან, — წინააღმდეგ შემთხვევაში ნივთები არარა იქნებოდა — ეს მათი მომენტები მაინც ერთმანეთისაგან უკვე განსხვავებული არიან და საერთოდ ერთმანეთს ეთიშებიან.

§ 169.

აბსტრაქტულ მსჯელობაში: *ერთეული არის ზოგადი*, სუბიექტი, როგორც უარყოფითად თავის თავთან მიმართებაში მყოფი უშუალოდ *კონკრეტულია*, პრედიკატი კი, პირიქით, *აბსტრაქტულია*, განუსაზღვრელია, *ზოგადი*. მაგრამ რადგანაც ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებული არიან სიტყვით „*არის*", ამიტომ პრედიკატიც თავის ზოგადობაში უნდა შეიცავდეს სუბიექტის განსაზღვრულობას; ამრიგად, ეს განსაზღვრულობა არის *განსაკუთრებულობა*, და ეს უკანასკნელი სუბიექტისა და პრედიკატის *დადგენილი იგივეობაა*; ამით, განსაზღვრულობა, როგორც ამ ფორმის განსხვავებისადმი გულგრილი, არის *შინაარსი*.

შენიშვნა. სუბიექტი პირველად მხოლოდ პრედიკატში იძენს თავის მკაფიო, გარკვეულ განსაზღვრულობასა და შინაარსს; ამიტომ ის თავისთავად მარტო წარმოდგენა ან ცარიელი სახელია. მსჯელობებში: „ღმერთი არის ყოვლად რეალური“ და ა. შ. ან „აბსოლუტური თავის თავის იგივურია“ და ა. შ. „ღმერთი“ „აბსოლუტური“ უბრალო სახელია; პირველად მხოლოდ პრედიკატშია გამოთქმული ის, თუ რა არის სუბიექტი. ამის გარდა კიდევ, რას წარმოადგენს ეს კონკრეტული სუბიექტი, — ეს „ამ“ მსჯელობას არ ეხება (შდრ. § 31).

დანართი. როდესაც ამბობენ: „სუბიექტი არის ის, რაზედაც რაღაცას გამოთქვამენ, ხოლო პრედიკატი არის ის, რაც გამოითქმება მასზე“, ეს მეტისმეტად ტრივიალური რამ არის, და ამით ამ ორივეს განსხვავებაზე ვერაფერს არსებითად ვერ ვიგებთ. სუბიექტი თავისი აზრის მიხედვით უპირველეს ყოვლისა ერთეულია, პრედიკატი კი — ზოგადი. მსჯელობის შემდგომ განვითარებაში ისე ხდება, რომ სუბიექტი არ რჩება მხოლოდ უშუალოდ ერთეული, ხოლო პრედიკატი — მხოლოდ აბსტრაქტულად ზოგადი. სუბიექტი და პრედიკატი შემდეგ სხვა მნიშვნელობასაც იძენენ: ერთი იძენს განსაკუთრებულისა და ზოგადის მნიშვნელობას, მეორე კი — განსაკუთრებულის და ერთეულის მნიშვნელობას; ამრიგად, სუბიექტისა და პრედიკატის მიერ ერთ და იმავე სახელწოდებათა შენარჩუნების პირობებში ადგილი აქვს მსჯელობის ორივე მხარის მნიშვნელობათა ცვლას.

## § 170.

რაც შეეხება სუბიექტისა და პრედიკატის უფრო ზუსტ განსაზღვრას, უნდა ითქვას, რომ პირველი, როგორც უარყოფითი მიმართება თვით თავის თავთან (§163, 166, შენიშ.), ის საფუძვლად მდებარე მტკიცე სუბსტრატია, რომელშიც პრედიკატს თავისი მყარი არსებობა გააჩნია და იდეელურია; იგი სუბიექტისთვის შინაგანად კუთვნილია; და რადგანაც სუბიექტი საერთოდ და უშუალოდ კონკრეტულია, ამიტომ პრედიკატის განსაზღვრული შინაარსი სუბიექტის ერთ-ერთი მრავალ განსაზღვრებათაგანია და ეს უკანასკნელი (სუბიექტი) უფრო მდიდარია და უფრო ფართოა, ვიდრე პრედიკატი.

პირიქით, პრედიკატი, როგორც ზოგადი თავისთვის მყარი არსებობის მქონეა და გულგრილი იმისადმი, ეს სუბიექტი არსებობს თუ არ არსებობს; ის გამოდის სუბიექტის ფარგლებიდან, დაიქვემდებარებს მას, და, თავის მხრივ, უფრო ფართოა სუბიექტზე. — მხოლოდ პრედიკატის განსაზღვრული შინაარსი (წინა პარაგრაფი) შეადგენს ორივეს, სუბიექტისა და პრედიკატის იგივეობას.



## § 171.

სუბიექტი, პრედიკატი და განსაზღვრული შინაარსი ანუ იგივეობა დადგენილი არიან თავიდან მსჯელობაში თვით მათს მიმართებაში როგორც განსხვავებულნი, ერთმანეთისთვის გარეგანნი, ერთმანეთისგან გათიშულნი. მაგრამ თავის თავში, ე. ი. ცნების თანახმად, ისინი იგივურნი არიან, რადგან სუბიექტის კონკრეტული ტოტალობა ისაა, რომ იგი არის არა რომელიმე განუსაზღვრელი მრავალფეროვანება, არამედ ის მხოლოდ ერთეულობაა, განსაკუთრებული და ზოგადი იგივეობაში, და სწორედ ეს ერთიანობა არის პრედიკატი (§170). შემდეგ, კოპულაში, მართალია, დადგენილია სუბიექტისა და პრედიკატის იგივეობა, მაგრამ ჯერ დადგენილია მხოლოდ როგორც აბსტრაქტული „არის“. ამ იგივეობის თანახმად პრედიკატის განსაზღვრებაში დადგენილ უნდა იქნეს აგრეთვე სუბიექტიც, რის წყალობითაც პრედიკატი იძენს სუბიექტის განსაზღვრებასაც, და კოპულაც ივსება. ეს წარმოადგენს მსჯელობის შემდგომ განსაზღვრებას, რომელიც შინაარსსავსე კოპულას მეშვეობით დასკვნაში გადადის. თვით მსჯელობაში მისი შემდგომი განსაზღვრება ის არის, რომ ზოგადობა, რომელიც თავდაპირველად მხოლოდ აბსტრაქტული, გრძნობადი ზოგადობაა, განისაზღვრება როგორც ყოვლობა (Allheit), გვარეობა და სახეობა, და ცნების განვითარებული ზოგადობა.

შენიშვნა. მხოლოდ მსჯელობის შემდგომი განსაზღვრების პროცესის შემეცნება აძლევს როგორც კავშირს, ისე აზრს იმას, რაც ლოგიკაში ჩვეულებრივ მოჰყავთ ხოლმე როგორც მსჯელობის სახეები. გარდა იმისა, რომ ჩვეულებრივი ჩამოთვლა სრულიად შემთხვევითად გამოიყურება, იგი მსჯელობათა სახეების განსხვავებათა თავის აღნიშვნაში რაღაც ზერელე, თვით უაზრო და უცნაურიც კია. ნიშნები, რომლებითაც ერთმანეთისაგან განსხვავდება

დადებითი, კატეგორიული, ასერტორიული მსჯელობანი, ნაწილობრივ საერთოდ ზერელეა, ნაწილობრივ კი განუსაზღვრელია. სხვადასხვა მსჯელობები განხილული უნდა იქნეს როგორც ერთმანეთისაგან აუცილებლად გამომდინარე და როგორც *ცნების* ერთგვარი *თანმიმდევრული შემდგომი განსაზღვრა*, რადგან თვით მსჯელობა სხვა არა არის რა, თუ არა განსაზღვრული ცნება.

*არსისა* და *არსების* ორივე წინა სფეროს მიმართ *განსაზღვრული ცნებები* როგორც მსჯელობები წარმოადგენენ ამ სფეროების რეპროდუქციებს, მაგრამ დადგენილს ცნების მარტივ მიმართებაში.

*დანართი*. მსჯელობის სხვადასხვა სახეები გაგებული უნდა იქნეს არა როგორც მხოლოდ ემპირიული მრავალფეროვნება, არამედ როგორც აზროვნების მიერ განსაზღვრული ტოტალობა. კანტის ერთ-ერთი დიდი დამსახურება ისაა, რომ მან პირველად წამოაყენა ეს მოთხოვნა. თუმცა კანტის მიერ წამოყენებული მსჯელობათა დაყოფა კატეგორიათა ცხრილის თავისი სქემის მიხედვით, თვისობრიობის, რაოდენობის, მიმართებისა და მოდალობის მსჯელობებად არ შეიძლება დამაკმაყოფილებლად ჩაითვალოს, ნაწილობრივ ამ კატეგორიების სქემის წმინდა ფორმალური გამოყენების გამო, ნაწილობრივ აგრეთვე მათი შინაარსის გამო, მაგრამ ამ დაყოფას მაინც საფუძვლად უდევს ჭეშმარიტი შეხედულება, რომ მსჯელობის სხვადასხვა სახეები სწორედ განისაზღვრება თვით ლოგიკური იდე-ს ზოგადი ფორმებით; ამის თანახმად, ჯერ ვიღებთ მსჯელობის სამ მთავარ სახეს, რომლებიც შეესაბამებიან არსის, არსებისა და ცნების საფეხურებს. შემდეგ, ამ მთავარ სახეობათაგან მეორე სახე, — არსების ხასიათის, როგორც დიფერენციაციის საფეხურის შესაბამისად, — თავის მხრივ, კვლავ გაორმაგებულია თავის თავში. მსჯელობის ამ სისტემატიკის შინაგანი საფუძველი იმაში უნდა ვეძებოთ, რომ, რაკი ცნება არსისა და არსების იდეელური ერთიანობაა, მაშინ მსჯელობაში მიღებულმა გაშლა-განვითარებამაც აგრეთვე ეს ორი საფეხური უპირველესად უნდა აღადგინოს ცნების შესაბამისად გარდაქმნილი სახით, მაშინ როდესაც თვით იგი, ცნება, აღმოჩნდება ისეთი რამ, რაც განსაზღვრავს ჭეშმარიტ მსჯელობას. — მსჯელობის სხვადასხვა სახეები განხილული უნდა იქნენ არა როგორც ერთმანეთის გვერდით მდგომნი და თანაბარი ღირებულებისანი, არამედ, პირიქით, როგორც საფეხურთა თანმიმდევრული მწკრივი, და მათ შორის განსხვავება დამყარებულია პრედიკატის ლოგიკურ მნიშვნელობაზე; ამის გაგებას ჩვენ ვხვდებით უკვე ჩვეულებრივ ცნობიერებაში, რამდენადაც ის უყოყმანოდ მიაწერს მსჯელობის მხოლოდ ძალიან სუსტ უნარს იმას, ვინც წარმოთქვამს მხოლოდ ამგვარ მსჯელობებს, მაგალითად, „ეს კედელი მწვანეა“, „ეს ღუმელი თბილია“ და ა. შ., და პირიქით, ჭეშმარიტი მსჯელობის უნარის მქონეს მხოლოდ ისეთ ადამიანს უწოდებს, რომლის მსჯელობაშიც საქმე ეხება იმას, ხელოვნების ესა თუ ის ნაწარმოები ლამაზია თუ არა, ესა თუ ის საქციელი კარგია თუ არა და სხ. მისთ. პირველად ხსენებული სახის მსჯელობებში მათ შინაარსს შეადგენს მხოლოდ აბსტრაქტული თვისობრიობა, რომლის თვალსაჩინო მყოფობის გადასაწყვეტად სრულიად საკმარისია უშუალო აღქმა, მაშინ როდესაც, პირიქით, თუ ჩვენ ვლაპარაკობთ ხელოვნების ნაწარმოებზე, რომ იგი ლამაზია, მშვენიერია, ან ამა თუ იმ ქცევაზე, რომ იგი კარგია, მაშინ დასახელებული საგნები უნდა შევადაროთ იმას, რაც უნდა იყვნენ ისინი, ე. ი. მათს ცნებას.



### *a*) თვისობრივი მსჯელობა

### § 172.

უშუალო მსჯელობა მუნარსის *მსჯელობაა*, სუბიექტი, დადგენილი რომელიმე ზოგადობაში როგორც მისი პრედიკატის შემადგენელი, რომელიც რაღაც უშუალო და, მაშასადამე, გრძნობადი თვისობრიობაა. 1) *დადებითი* მსჯელობა: „ერთეული არის რომელიმე განსაკუთრებული“. მაგრამ ერთეული *არაა* რომელიმე განსაკუთრებული; უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ასეთი ერთეული თვისობრიობა არ შეესაბამება სუბიექტის კონკრეტულ ბუნებას. 2) *უარყოფითი* მსჯელობა.

*შენიშვნა*. ერთ-ერთი უარსებითესი ლოგიკური წინარწმენა ისაა, რომ ისეთი თვისობრივი მსჯელობანი, როგორიცაა, მაგალითად, „ვარდი არის წითელი“ ან „ვარდი არაა წითელი“, შეიძლება შეიცავდნენ ჭეშმარიტებას. ისინი შეიძლება *სწორი* იყოს, ე. ი. სწორი იყოს აღქმის, სასრული წარმოდგენისა და აზროვნების შეზღუდულ წრეში. ეს სისწორე დამოკიდებულია შინაარსზე, რომელიც სწორედ ასევე სასრული, თავისთვის არაჭეშმარიტი შინაარსია. მაგრამ ჭეშმარიტება ემყარება მხოლოდ ფორმას, ე. ი. დადგენილ ცნებასა და მის შესატყვის რეალობას; მაგრამ ამგვარი ჭეშმარიტება არ არსებობს თვისობრივ მსჯელობაში.

*დანართი.* ჭეშმარიტება და სისწორე ყოველდღიურ ცხოვრებაში ძალიან ხშირად თანაბარი მნიშვნელობისად მიაჩნიათ, და ამისდა მიხედვით ხშირად ლაპარაკობენ ამა თუ იმ შინაარსის ჭეშმარიტებაზე, სადაც საქმე ეხება მხოლოდ სისწორეს; ეს უკანასკნელი საერთოდ ეხება ჩვენი წარმოდგენის მხოლოდ ფორმალურ თანხმობას თავის შინაარსთან, რა ხასიათიც უნდა ჰქონდეს ამ შინაარსს. ჭეშმარიტება კი, პირიქით, არის საგნის თვით თავის თავთან, ე. ი. თავის ცნებასთან თანხმობა. დაე თუნდაც სრულიად სწორი იყოს, რომ ვიღაც ავადაა ან ვიღაცამ მოიპარა; მაგრამ ასეთი შინაარსი არაა ჭეშმარიტი, რადგან ავადმყოფი სხეული სიცოცხლის ცნებას არ ეთანხმება და სწორედ ასევე ქურდობა ისეთი საქციელია, რაც ადამიანის მოქმედების ცნებას არ შეესაბამება. ამ მაგალითებიდან ჩანს, რომ როგორც უნდა სწორი იყოს ისეთი უშუალო მსჯელობა, რომელშიც ამა თუ იმ უშუალო ერთეულზე გამოთქმულია რაღაც აბსტრაქტული თვისობრიობა, იგი შეიძლება მაინც არ შეიცავდეს თავის თავში ჭეშმარიტებას, რადგან სუბიექტი და პრედიკატი მასში ერთმანეთის მიმართ რეალობისა და ცნების დამოკიდებულებაში არ იმყოფებიან. შემდეგ, უშუალო მსჯელობის არაჭეშმარიტება ის არის, რომ მისი ფორმა და შინაარსი ერთმანეთს არ შეესაბამება. როდესაც ჩვენ ვამბობთ, „ეს ვარდი არის წითელი“, მაშინ კოპულა *„არის“* იმას გულისხმობს, რომ სუბიექტი და პრედიკატი ურთიერთ თანხმობაშია. მაგრამ ვარდი, როგორც კონკრეტული რამ, არა მარტო წითელია, არამედ სურნელოვანიცაა, აქვს გარკვეული ფორმა და მრავალგვარი სხვა განსაზღვრებები, რომლებიც პრედიკატ *„წითელ“*-ში არაა მოცემული. მეორე მხრივ, ეს პრედიკატი, როგორც აბსტრაქტული ზოგადი რამ, მარტო ამ სუბიექტს არ ეკუთვნის. არსებობს სხვა ყვავილებიც და საერთოდ სხვა საგნებიც, რომლებიც ასევე წითელია. სუბიექტი და პრედიკატი უშუალო მსჯელობაში თითქოს ერთმანეთს მხოლოდ *ერთ* წერტილში ეხებიან, მაგრამ ერთმანეთს ვერ ფარავენ. სულ სხვა ვითარებაა ცნების მსჯელობის მიმართ. როდესაც ჩვენ ვამბობთ „ეს საქციელი კარგია“, მაშინ იგი ცნების მსჯელობაა და მაშინვე შევამჩნევთ, რომ აქ სუბიექტსა და პრედიკატს შორის ისეთი მერყევი და გარეგანი დამოკიდებულება არაა, როგორც უშუალო მსჯელობაში. მაშინ როდესაც ამ უკანასკნელში პრედიკატი რაიმე აბსტრაქტულ თვისობრიობას შეადგენს, რომელიც შეიძლება ეკუთვნოდეს ანდა არც ეკუთვნოდეს სუბიექტს, პირიქით, ცნების მსჯელობაში პრედიკატი თითქოს სუბიექტის სულია, რომლითაც მთლიანად განსაზღვრულია სუბიექტი როგორც ამ სულის სხეული.



§ 173.

ამ უარყოფაში, როგორც *პირველ* უარყოფაში ჯერ კიდევ რჩება სუბიექტის *მიმართება* პრედიკატთან, რომელიც ამის გამო შეფარდებით ზოგადია, და რომლის *განსაზღვრულობაც* უარიყოფა მხოლოდ; „ვარდი არაა წითელი“, მაინც იმას გულისხმობს, რომ მას მაინც გააჩნია ფერი, — უპირველეს ყოვლისა, სხვა ფერი, რაც, თავის მხრივ, კვლავ დადებითი მსჯელობა იქნებოდა. მაგრამ ერთეული *არაა* რომელიმე ზოგადი. ამრიგად, 3) მსჯელობა თავის თავში იყოფა: aa) ცარიელ *იგივურ* თანაფარდობად: „ერთეული არის ერთეული — *იგივური* მსჯელობა, და bb) თავის თავში როგორც თვალსაჩინო სრული შეუსაბამობა სუბიექტსა და პრედიკატს შორის, — ეგრეთწოდებულ *უსასრულო* მსჯელობად.

*შენიშვნა.* უკანასკნელის მაგალითებად გამოდგება შემდეგი მსჯელობანი: „გონი არაა სპილო“, „ლომი არაა მაგიდა“ და ა. შ. — არის ისეთი წინადადებებიც, რომლებიც სწორეა, მაგრამ ისევე უაზროა, როგორც იგივური წინადადებები: „ლომი არის ლომი“, „გონი არის გონი“. თუმცა ეს წინადადებები უშუალო, ეგრეთწოდებული თვისობრივი მსჯელობის ჭეშმარიტებაა, მაგრამ მაინც საერთოდ მსჯელობებს არ წარმოადგენენ და შეიძლება შეგვხვდეს მხოლოდ სუბიექტურ აზროვნებაში, რომელსაც არაჭეშმარიტი აბსტრაქციის ფიქსირებაც შეუძლია; ობიექტურად განხილულნი, ისინი გამოხატავენ *არსებულის* ანუ *გრძნობადი* ნივთების ბუნებას, გამოხატავენ სწორედ იმას, რომ ისინი წარმოადგენენ დაყოფას *ცარიელ* იგივეობად და *სავსე* მიმართებად, რომელიც მაინც ერთმანეთთან *შეფარდებულთა თვისობრივი სხვადყოფნაა*, მათი სრული შეუსაბამობა ერთმანეთთან.

*დანართი.* უარყოფითი-უსასრულო მსჯელობა, რომელშიც სუბიექტსა და პრედიკატს შორის უკვე აღარავითარი მიმართება აღარაა, ფორმალურ ლოგიკაში მოჰყავთ როგორც მხოლოდ უაზრო კურიოზი. მაგრამ ნამდვილად ეს უსასრულო მსჯელობა უნ-

და განვიხილოთ არა მხოლოდ როგორც სუბიექტური აზროვნების შემთხვევითი ფორმა, არამედ იგი აღმოჩნდება, პირიქით, წინა უშუალო მსჯელობების (დადებითი და უბრალოდ უარყოფითი მსჯელობების) უახლოესი დიალექტიკური შედეგი, რომელთა სასრულობა და არაჭეშმარიტება მასში გარკვევით მჟღავნდება.—უარყოფითი-უსასრულო მსჯელობის ობიექტურ მაგალითად შეიძლება განვიხილოთ... დანაშაული. ვინც დანაშაულს იდენს, უფრო გარკვევით ვთქვათ, იდენს, მაგალითად, ქურდობას, იგი უარყოფს არა მარტო სხვა, მეორე პიროვნების განსაკუთრებულ, კერძო უფლებას ამ გარკვეულ ნივთზე, როგორც ამას ადგილი აქვს სამოქალაქო დავაში, არამედ საერთოდ უარყოფს მის უფლებას, და ამიტომაც მას არა მარტო იძულებელყოფენ დააბრუნოს მოპარული ნივთი, არამედ სასჯელსაც სდებენ, რადგან ის არღვევს უფლებას როგორც ასეთს, ე. ი. უფლებას საზოგადოდ. პირიქით, სამოქალაქო დავა წარმოადგენს უბრალოდ უარყოფითი მსჯელობის მაგალითს, რადგან მასში უარიყოფა მხოლოდ მოცემული განსაკუთრებული, კერძო უფლება და ამით, მაშასადამე, აღიარებულია უფლება საზოგადოდ; აქ საქმის ვითარება ისეთივეა, როგორც უარყოფით მსჯელობაში: „ეს ყვავილი არაა წითელი", — ამ მსჯელობაში უარიყოფა მხოლოდ აი ეს დასახელებული კერძო ფერი და არა ფერი საზოგადოდ, რადგან ყვავილი კიდევ შეიძლება იყოს ლურჯი, ყვითელი და ა. შ. სწორედ ასევე სიკვდილი არის უარყოფით-უსასრულო მსჯელობა, ავადმყოფობისაგან განსხვავებით, რომელიც უბრალოდ-უარყოფითი მსჯელობაა. ავადმყოფობაში მხოლოდ ესა თუ ის განსაკუთრებული, კერძო სასიცოცხლო ფუნქციაა შეფერხებული ან უარყოფილი, სიკვდილში კი, პირიქით, როგორც ამბობენ, ხოლმე, სხეული და სული ერთმანეთს ეთიშებიან, ე. ი. სუბიექტი და პრედიკატი ერთმანეთს სრულიად შორდებიან.

### ß) *რეფლექსიის მსჯელობა*

### § 174.

ერთეულს, *როგორც* ერთეულს მსჯელობაში დადგენილს (თავის თავში რეფლექტირებულს) აქვს რაღაც პრედიკატი, რომლის მიმართ სუბიექტი, როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი ამავე დროს რჩება როგორც *სხვა* რამ. *არსებობაში* სუ-



ბიექტი უშუალოდ აღარაა თვისობრივი, არამედ *რომელიღაც სხვასთან*, რაიმე გარეგან ქვეყნიერებასთან იმყოფება *ურთიერთობასა* და *კავშირში*. ამრიგად, *ზოგადობამ* ამით მიიღო ამ ფარდობითობის მნიშვნელობა (მაგალითად: სასარგებლოა, სახიფათოა; სიმძიმე, სიმჟავე, — შემდეგ მიდრეკილება და ა. შ.).

*დანართი*. რეფლექსიის მსჯელობა საერთოდ იმით განსხვავდება თვისობრივი მსჯელობისაგან, რომ მისი პრედიკატი უკვე აღარაა უშუალო, აბსტრაქტული თვისობრიობა, არამედ მისი პრედიკატი *ისეთი* სახისაა, რომლის მეოხებით აღმოჩნდება, რომ სუბიექტი მიმართებაშია რომელიღაც სხვასთან. თუ, მაგალითად, ვამბობთ, „ეს ვარდი წითელია", მაშინ სუბიექტს განვიხილავთ მის უშუალო ერთეულობაში, სხვასთან მიუმართებლად. თუ, პირიქით, გამოვთქვამთ მსჯელობას „ეს მცენარე სამკურნალოა", მაშინ სუბიექტს, მცენარეს განვიხილავთ როგორც თავისი პრედიკატის, სამკურნალო თვისების წყალობით სხვასთან (ავადმყოფობასთან, რომელიც შეიძლება ამ მცენარით განიკურნოს) მიმართებაში მყოფს. სწორედ ასეთივეა საქმის ვითარება შემდეგი მსჯელობების მიმართ: „ეს სხეული ელასტიურია", „ეს ინსტრუმენტი სასარგებლოა", „ეს სასჯელი დამაშინებელია" და ა. შ. ამგვარ მსჯელობათა პრედიკატები საერთოდ წარმოადგენენ რეფლექსიის განსაზღვრებებს, რომელთა მეოხებითაც, მართალია, ხდება სუბიექტის უშუალო ერთეულობის ფარგლებიდან გასვლა, მაგრამ ამასთანავე ჯერ კიდევ მაინც უკანასკნელის ცნება არ აღინიშნება. ჩვეულებრივი მსჯელობა გაიბნევა უმთავრესად ამ სახის მსჯელობაში; რაც უფრო კონკრეტულია საგანი, რომელზეც ლაპარაკია, მით უფრო მეტ თვალსაზრისებს აწვდის იგი რეფლექსიას; მაგრამ ეს რეფლექსია ვერ ამოწურავს მის თავისებურ ბუნებას, ე. ი. მის ცნებას.

### § 175.

1) სუბიექტი, ერთეული *როგორც* ერთეული (*მხოლობით* მსჯელობაში) რაიმე ზოგადია. 2) ამ თანაფარდობაში ის თავის მხოლობითობაზე (Singularität) მაღლა დგება. ეს გაფართოება გარეგანია, სუბიექტური რეფლექსიაა, უპირველეს, განუსაზღვრელი *განსაკუთრებულობაა* (*კერძობით* [პარტიკულარულ] მსჯელობაში, რომელიც უშუალოდ ისევე უარყო-

ფითია, როგორც დადებითი;—ერთეული თავის თავში გაყოფილია ის ნაწილობრივ თავის თავს ეფარდება, ნაწილობრივ სხვას). 3) ზოგიერთი ზოგადია; ამრიგად, განსაკუთრებულობა... გაფართოებულია ზოგადობამდე, ანუ, სხვანაირად რომ ვთქვათ, სუბიექტის ერთეულობით განსაზღვრული ზოგადობა არის *ყოვლობა* (Allheit—ყოვლობა, ყოვლადობა, ყველას ერთობლიობა) (საერთოობა, ჩვეულებრივი *რეფლექსიური* ზოგადობა).

*დანართი.* სუბიექტი, განსაზღვრული მხოლობით მსჯელობაში როგორც ზოგადი, ამით თავისი თავის ფარგლებიდან გადის, ამ მხოლოდ ერთეულის ფარგლებიდან. თუ ჩვენ ვამბობთ: ეს მცენარე განმკურნავია, მაშინ ასეთი მსჯელობა გულისხმობს, რომ მარტო ეს ცალკეული მცენარე კი არაა განმკურნავი, არამედ მრავალი ან რამდენიმე, და ეს გვაძლევს შემდეგ *კერძოობით* (particulare) მსჯელობას („ზოგიერთი მცენარე განმკურნავია“, „ზოგიერთი ადამიანი გამომგონებელია“ და ა. შ.). კერძოობის მეოხებით უშუალოდ ერთეული კარგავს თავის დამოუკიდებლობას [თვითმყოფობას] და სხვა ერთეულს უკავშირდება. ადამიანი როგორც აი ეს ადამიანი აღარაა აი ეს ერთადერთი ცალკეული ადამიანი, არამედ ის სხვა ადამიანების გვერდით დგას და, ამრიგად, იგი ერთი მრავალთაგანია. მაგრამ სწორედ ამიტომ ის ეკუთვნის აგრეთვე თავის ზოგადს და ამით აყვანილია ამ ზოგადამდე. კერძოობითი მსჯელობა იმდენადვეა დადებითი, რამდენადაც უარყოფითი; თუ მხოლოდ ზოგიერთი სხეულია ელასტიური, მაშინ დანარჩენი სხეულები ელასტიური არაა. აქ, თავის მხრივ, ხდება შემდეგი წინსვლა რეფლექსიის მსჯელობის მესამე ფორმისაკენ, ე. ი. ყოვლობის მსჯელობისაკენ („ყველა ადამიანი მოკვდავია“; „ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია“). ყოვლობა ზოგადობის ის ფორმაა, რომელსაც ყველაზე უწინ წააწყდება ხოლმე რეფლექსია. ცალკეულნი აქ საფუძველს შეადგენენ, და ჩვენი სუბიექტური მოქმედება აერთიანებს მათ და განსაზღვრავს მათ როგორც „ყველას“. ზოგადი აქ ვლინდება როგორც მხოლოდ გარეგანი კავშირი, რომელიც მოიცავს თავისთვის არსებულთა და ამ გაერთიანებისადმი ინდიფერენტულ ცალკეულებს. მაგრამ სინამდვილეში ზოგადი ცალკეულის საფუძველი და ნიადაგია, ფესვი და სუბსტანციაა; თუ ჩვენ, მაგალითად, განვიხილავთ გაიუსს, ტიტუსს, სემპრონიუსს და ამა თუ იმ ქალაქის ან ამა თუ იმ ქვეყნის დანარჩენ მცხოვრებთ, მაშინ ის გარემოება, რომ ყველა ისინი ადამიანები არიან, არის არა მარტო მათთვის საერთო რამ, არამედ არის მათი *ზოგადი*, *საყოველთაო*, *გვარეობა*, და უამგვარეობოდ არც ერთი ეს ცალკეული არ იქნებოდა. პირიქით, სულ სხვაგვარია საქმის ვითარება იმ ზერელე, მხოლოდ ეგრეთწოდებული ზოგადობის მიმართ, რომელიც სინამდვილეში მხოლოდ ყველა ერთეულს ეკუთვნის, ის, რაც ყველა მათთვის საერთოა. შემჩნეულ იქნა, რომ ადამიანებს ცხოველებისაგან განსხვავებით ერთმანეთთან საერთო ისა აქვთ, რომ ყველას გააჩნია ყურის ბიბილო. მაგრამ ცხადია, რომ თუნდაც ამა თუ იმ კაცს არ ჰქონდეს ყურის ბიბილო, ამით სრულიადაც არაფერი დააკლდებოდა მთელ მის დანარჩენ არსებას, მის ხასიათს, მის უნარს და ა. შ. პირიქით, აზრი არ ექნებოდა, თუ დავუშვებდით, რომ გაიუსი შეიძლება არც ყოფილიყო ადამიანი და გამბედავი, ნასწავლი და ა. შ. კი ყოფილიყო. ის, რაც არის ცალკეული ადამიანი კერძოდ, იმდენად არის, რამდენადაც იგი უპირველეს ყოვლისა ადამიანია როგორც ასეთი და რამდენადაც იგი ზოგადშია. და ეს ზოგადი არის არა მარტო ისეთი რამ, რაც სხვა აბსტრაქტულ თვისობრიობათა ან მხოლოდ რეფლექტურ განსაზღვრებათა გარეთ და გვერდით იმყოფება, არამედ, პირიქით, იგი ყველა კერძოს გამსჭვალავს და შეიცავს.



§ 176.

იმის გამო, რომ სუბიექტი ამავე დროს განსაზღვრულია როგორც ზოგადი, იგი არის თავისი და პრედიკატის იგივეობა, ისე როგორც ამით თვით მსჯელობის განსაზღვრებაც დადგენილია როგორც გულგრილი—განურჩეველი. *შინაარსის* ეს ერთიანობა, როგორც იგივური ზოგადობის ერთიანობა სუბიექტის უარყოფით რეფლექსიასთან-თავისთავში, მსჯელობის მიმართებას *აუცილებელს* ხდის.

*დანართი.* შემდგომი წინსვლა-განვითარება ყოვლობის რეფლექტური მსჯელობიდან აუცილებლობის მსჯელობისაკენ მოიპოვება ჩვენს ჩვეულებრივ შეგნებაში იმდენად, რამდენადაც ვამბობთ: „რაც ყველას აქვს, გვარეობასაც აქვს და ამიტომ იგი აუცილებელია“. როდესაც ვამბობთ: „*ყველა* მცენარე, *ყველა* ადამიანი და ა. შ. ეს იგივეა, რომ ვთქვათ: *მცენარე* საზოგადოდ, *ადამიანი* საზოგადოდ და ა. შ.

γ) *აუცილებლობის მსჯელობა*

§ 177.

აუცილებლობის მსჯელობა როგორც შინაარსის იგივეობა მის განსხვავებაში: 1) შეიცავს პრედიკატში ნაწილობრივ *სუბსტან*-

ციას ან სუბიექტის ბუნებას, კონკრეტულ ზოგადს — გვარეობას; ნაწილობრივ კი, იმის გამო, რომ ეს ზოგადი თავის თა;ში შეიცავს როგორც უარყოფითს, ისე განსაზღვრულობას, იგი თავის თავში შეიცავს განსაკუთრებულ, გამომრიცხავ არსეით განსაზღვრულობას — სახეობას; ასეთია კატეგორიული მსჯელობა.

2) თავიანთი სუბსტანციალობის გამო ორივე მხარე იღებს დამოუკიდებელი, თვითმყოფი სინამდვილის სახეს, რომელთა იგივეობა მხოლოდ რომელიღაც შინაგანი იგივეობაა, და, მაშასადამე, ერთის სინამდვილე ამასთან ერთად არის არა მისი, არამედ სხვისი ყოფნა; — ასეთია ჰიპოთეტური მსჯელობა.

3) თუ ცნების ამ გაუცხოებაში [განსხვავებაში, გაგარეგანებაში] (Entäusserung) ამავე დროს დადგენილია შინაგანი იგივეობა, მაშინ ზოგადი არის გვარეობა, რომელიც თავის ურთიერთგამომრიცხავ ერთეულობაში, თავისი თავის იგივურია; მსჯელობა, რომელსაც ეს ზოგადი თავის ორ მხარედ აქვს, ჯერ ზოგადი როგორც ასეთი და შემდეგ ზოგადი როგორც ურთიერთ გამომრიცხავ განკერძოებათა წრე, მსჯელობა, რომლის „ან-ან“ იმდენადვე, რამდენადაც „როგორც ეს, ისევე ის“ გვარეობაა, — არის დისიუნქტიური (გაყოფითი) მსჯელობა. ზოგადობა, ჯერ როგორც გვარეობა, ახლა კი აგრეთვე როგორც მისი სახეების წრე, ამით განსაზღვრულია და დადგენილი როგორც ტოტალობა.

დანართი. კატეგორიული მსჯელობა („ოქრო არის ლითონი“, „ვარდი არის მცენარე“) აუცილებლობის უშუალო მსჯელობაა და შეესაბამება არსების სფეროში სუბსტანციალურ დამოკიდებულებას. ყველა ნივთი რაღაც კატეგორიული მსჯელობაა, ე. ი. მათ აქვთ თავიანთი სუბსტანციალური ბუნება, რაც მათ მტკიცე და ურყევ საფუძველს შეადგენს. როდესაც ნივთებს განვიხილავთ მათი გვარეობის თვალსაზრისით და აუცილებლად ამ უკანასკნელით განსაზღვრულად, მხოლოდ მაშინ ხდება მსჯელობა ჭეშმარიტი. ლოგიკური განათლების უქონლობად უნდა ჩაითვალოს, როდესაც ისეთ მსჯელობებს, როგორიცაა, მაგალითად: „ოქრო ძვირია“ და „ოქრო ლითონია“, განიხილავენ ერთ საფეხურზე მდგომად. ის გარემოება, რომ ოქრო ძვირია, ეს ეხება მის გარეგან მიმართებას ჩვენი მიდრეკილებებისა და მოთხოვნილებებისადმი, მისი მოპოვების ხარჯებს და ა. შ., და ოქრო მაინც რჩება იმად, რაც არის, თუნდაც ეს გარეგანი მიმართება შეიცვალოს ან სულაც ჩამოცილდეს; პირიქით, ის გარემოება, რომ ოქრო ლითონია, ეს ოქროს სუბსტანციალურ ბუ-



ნებას შეადგენს, ურომლისოდაც ყველაფერი, რაც კი მას კიდევ გააჩნია ამის გარდა ან რაც კი მის შესახებ შეიძლება გამოითქვას, ვერ იარსებებს. ასეთივეა საქმის ვითარება, როდესაც ვამბობთ: „გაიუსი არის ადამიანი“; ამით ჩვენ იმას ვამბობთ, რომ ყველაფერს, რაც კი შეიძლება ამის გარდა კიდევ იყოს, ღირებულება და მნიშვნელობა მხოლოდ იმდენად აქვს, რამდენადაც იგი შეესატყვისება ამ მის სუბსტანციალურ ბუნებას კაცად მყოფობისა. მაგრამ, შემდეგ, კატეგორიული მსჯელობა ასევე ნაკლოვანია, რამდენადაც მასში განსაკუთრებულობის მომენტი ჯერ კიდევ არაა სათანადოდ თავის უფლებებში აღიარებული; ასე, მაგალითად, მართალია, ოქრო ლითონია, მაგრამ ვერცხლი, სპილენძი, რკინა და ა. შ. აგრეთვე ლითონებია, და გვარეობა „ლითონი როგორც ასეთი“.— ლითონობა როგორც ასეთი გულგრილ-განურჩეველ დამოკიდებულებაშია მის სახეების განსაკუთრებულობასთან. ამიტომ აქ ხდება შემდეგი წინსვლა კატეგორიულიდან ჰიპოთეტური მსჯელობისაკენ, რომელიც შეიძლება გამოიხატოს ფორმულით; „თუ არის A, მაშინ არის B-ც“. აქ ჩვენ წინაშე არის იგივე წინსვლა, რაც გვქონდა ადრე სუბსტანციალობის დამოკიდებულებიდან მიზეზობრიობის დამოკიდებულებისაკენ წინსვლაში, რადგან ჰიპოთეტურ მსჯელობაში შინაარსის განსაზღვრულობა ვლინდება როგორც გაშუალებული, როგორც სხვისგან დამოკიდებული და აი სწორედ ეს არის მიზეზისა და მოქმედების დამოკიდებულება. ჰიპოთეტური მსჯელობის მნიშვნელობა საერთოდ ისაა, რომ მისი მეოხებით ზოგადი დგინდება მის განსაკუთრებულობაში, განკერძოებულობაში და ამრიგად ჩვენ ვიღებთ, როგორც აუცილებლობის მსჯელობის მესამე ფორმას, გაყოფით (დისიუნქტიურ) მსჯელობას. „A არის ან B, ან C, ან D“; „ხელოვნების პოეტური ნაწარმოები ან ეპიკურია, ან ლირიკული, ან დრამატული“; „ფერი ან ყვითელია, ან ლურჯი, ან წითელი“ და ა. შ. გაყოფითი (დისიუნქტიური) მსჯელობის ორივე მხარე იგივურია; გვარეობა თავის სახეობათა ტოტალობაა და სახეობათა ტოტალობა გვარეობაა. ზოგადისა და განაკუთრებულის ეს ერთიანობა ცნებაა, და სწორედ ეს უკანასკნელი ქმნის, შეადგენს მსჯელობის შინაარსს.

### ბ) *ცნების მსჯელობა*

#### § 178.

*ცნების მსჯელობას* თავის შინაარსად აქვს ცნება, ტოტალობა მარტივი ფორმით, ზოგადი თავისი სრული განსაზღვრულობით. სუბიექტი 1) უპირველეს ყოვლისა, რაღაც ერთეულია, რომელსაც თავის პრედიკატად აქვს განსაკუთრებული მუნარსის რეფლექსია თავის ზოგადზე — ამ ორი განსაზღვრების თანხმობა ან უთანხმობა: კარგი, ჭეშმარიტი, სწორი და ა. შ. ეს *ასერტორული* მსჯელობაა.

*შენიშვნა.* მხოლოდ ასეთი სახის მსჯელობას, მსჯელობას იმის შესახებ, კარგია თუ ცუდი, ჭეშმარიტია, ლამაზი და ა. შ. ესა თუ ის საგანი, თუ ქცევა-მოქმედება, მხოლოდ ასეთ მსჯელობას უწოდებენ აგრეთვე ყოველდღიურ ცხოვრებაში „მსჯელობას“, „სჯას“; მსჯელობის უნარს არ მიაწერენ ჩვეულებრივად ისეთ ადამიანს, რომელსაც, მაგალითად, შეუძლია მხოლოდ დადებითი ან უარყოფითი მსჯელობების შედგენა: „ეს ვარდი—წითელია“, „ეს ნახატი—წითელია“, მწვანეა, მტვრიანია და ა. შ.

უშუალო ცოდნისა და რწმენის პრინციპის წყალობით ასერტორული მსჯელობა, რომელიც საზოგადოებაში უფრო უადგილოდ ითვლება, თუ იგი პრეტენზიას აცხადებს, რომ ის სცნონ მარტო მისი მოწმობის საფუძველზე, ფილოსოფიაში მოძღვრების ერთადერთ და არსებით ფორმადაც კი იქნა მიჩნეული. ეგრეთწოდებულ ფილოსოფიურ ნაწარმოებებში, რომლებიც ამ პრინციპს აყენებენ, შეიძლება წაიკითხოთ ასობით *დარწმუნებანი* გონების, ცოდნის, აზროვნების და სხ. მიმართ, რომლებიც ცდილობენ რწმენა მოიხვეჭონ ერთი და იმავეს დაუსრულებელი განმეორებით, რადგან ახლა გარეგან ავტორიტეტს დიდი მნიშვნელობა აღარ ეძლევა.

#### § 179.

ასერტორული მსჯელობა თავის თავდაპირველად უშუალო სუბიექტში არ შეიცავს განსაკუთრებულისა და ზოგადის მიმართებას, რაც პრედიკატშია გამოხატული. ეს მსჯელობა ამიტომ მხოლოდ სუბიექტური პარტიკულარობაა, და მას ერთნაირი უფლებით ან, უფ-



რო, უუფლებობით, უპირისპირდება საწინააღმდეგო რწმუნება; ამიტომ იგი 2) მაშინვე მხოლოდ *პრობლემატური* მსჯელობა აღმოჩნდება. მაგრამ 3) რაკი ობიექტური პარტიკულარობა *დადგენილია სუბიექტში*, რაკი მისი განსაკუთრებულობა დადგენილია როგორც მისი მუნარსის თვისება (Beschaffenheit), ამდენად სუბიექტი გამოხატავს ამ განსაკუთრებულობის მიმართებას მის თვისებასთან, ე. ი. მის გვარეობასთან, მაშასადამე, გამოხატავს იმას, რაც (იხ. წინა პარაგრაფი) შეადგენს პრედიკატის შინაარსს (ეს— უშუალო ერთეულობა, — *სახლი*, — გვარეობა, *ასეთი* და *ასეთი თვისების*, — განსაკუთრებულობა — კარგია ან ცუდია) — ასეთია *აპოდიქტური მსჯელობა*. — *ყველა ნივთი* რაღაც *გვარეობაა* (აქვს თავისი განსაზღვრულობა და მიზანი) რაღაც *ერთეულ* სინამდვილეში, რომელსაც აქვს *განსაკუთრებული* თვისება, აღნაგობა, წყობა, და მათი სასრულობა (ბოლოვადობა) იმაში მდგომარეობს, რომ მათი განსაკუთრებულობა შეიძლება შეესაბამებოდეს ან არც შეესაბამებოდეს ზოგადს.

#### § 180.

ამრიგად, სუბიექტი და პრედიკატი თვითეული თავისთავად მთელი მსჯელობაა. სუბიექტის უშუალო თვისება თავიდან მჟღავნდება როგორც *გამაშუალებელი საფუძველი* ნამდვილის ერთეულობასა და მის ზოგადობას შორის, როგორც მსჯელობის საფუძველი. ის, რაც ფაქტიურად დადგენილია, — სუბიექტისა და პრედიკატის ერთიანობაა როგორც თვით ცნება; იგი ცარიელი კოპულის — „*არის*“ — ავსებაა, და რადგანაც მისი მომენტები ამავე დროს განსხვავებული არიან როგორც სუბიექტი და პრედიკატი, ამიტომ ის დადგენილია როგორც მათი ერთიანობა, როგორც მათი გამაშუალებელი მიმართება, — ესაა *დასკვნა*.

### c. *დასკვნა*

#### § 181.

დასკვნა ცნებისა და მსჯელობის ერთიანობაა: — იგი არის ცნება როგორც მარტივი იგივეობა, რომელშიც დაბრუნდა მსჯელობის ფორმათა სხვაობანი, და იგი არის მსჯელობა, რამდენადაც ის იმავე

დროს რეალობაშიცაა დადგენილი, სახელდობრ მის განსაზღვრებათა სხვაობაში. დასკვნა არის გონივრული და ყოველი გონივრული.

შენიშვნა. დასკვნას ჩვეულებრივ მართალია აღნიშნავენ აგრეთვე როგორც გონივრულის ფორმას, მაგრამ როგორც სუბიექტურ ფორმას, და არ მიუთითებენ რაიმე კავშირს ამ ფორმასა და რომელიმე გონივრულ შინაარსს შორის, მაგალითად, რაიმე გონივრულ ძირითად დებულებას, გონივრულ მოქმედებას, იდეას შორის და ა. შ. საერთოდ ბევრსა და ხშირად ლაპარაკობენ გონებაზე და მას მიმართავენ, მაგრამ არ აღნიშნავენ იმას, თუ რაა მისი განსაზღვრულობა, რას წარმოადგენს ის, და ამ დროს ყველაზე ნაკლებად ფიქრობენ დასკვნაზე. ნამდვილად კი ფორმალური დასკვნა გონივრულია ისეთი არაგონივრული, უგუნური სახით, რომ ის სრულიად უვარგისია რაიმე გონივრული შინაარსისათვის; მაგრამ რადგანაც შინაარსი შეიძლება გონივრული იყოს მხოლოდ იმ განსაზღვრულობის გამო, რომლის წყალობითაც აზროვნება არის გონება, ამიტომ ის შეიძლება გონივრული იყოს მხოლოდ ფორმის მეოხებით, რაც დასკვნაა. მაგრამ ეს უკანასკნელი სხვა არა არის რა, თუ არა დადგენილი (ჯერ ფორმალურად) რეალური ცნება, როგორც ამას გამოხატავს წინა პარაგრაფი. ამიტომ დასკვნა ყოველი ჭეშმარიტის არსებითი საფუძველია და აბსოლუტის განსაზღვრება ახლა ისაა, რომ იგი დასკვნაა, ანუ, თუ ამ განსაზღვრებას დებულების სახით გამოვთქვამთ: „ყველაფერი დასკვნაა". ყველაფერი ცნებაა, და მისი მუნარსი მის მომენტთა სხვაობაა, ასე რომ მისი ზოგადი ბუნება განსაკუთრებულობის საშუალებით თავის თავს გარეგან რეალობას ანიჭებს და, ამის წყალობით როგორც აგრეთვე უარყოფითი რეფლექსია თავის თავის შიგნით, თავის თავს იგი ერთეულად აქცევს. ან, პირიქით, ნამდვილი არის რომელიმე ერთეული, რომელიც განსაკუთრებულობის საშუალებით ამაღლდება ზოგადობამდე და თავის თავს იგივურს ხდის თავის თავთან. ნამდვილი ერთიანაა, მაგრამ იგი ამასთანავე ცნების მომენტთა ერთმანეთისაგან დაშორებაა, და დასკვნა მის მომენტთა გაშუალების წრებრუნვაა, წრებრუნვა, რომლის საშუალებით ის თავის თავს დაადგენს როგორც ერთიანს (შესაბამ. მრავალერთიანს).

დანართი. ცნებისა და მსჯელობის მსგავსად დასკვნას ჩვეულებრივად განიხილავენ აგრეთვე როგორც მხოლოდ ჩვენი სუბიექ-



ტური აზროვნების ფორმას, ამისდა მიხედვით ამბობენ, რომ დასკვნა მსჯელობის დასაბუთებააო. მართლაც უდავოა, რომ მსჯელობა დასკვნას მოითხოვს, მაგრამ მარტო ჩვენი სუბიექტური მოქმედებით როდი ხორციელდება ეს წინსვლა, არამედ თვით მსჯელობა დაადგენს თავის თავს როგორც დასკვნა და მასში უბრუნდება ცნების ერთიანობას. უფრო გარკვევით, აპოდიქტური მსჯელობა ქმნის დასკვნაზე გადასასვლელს. აპოდიქტურ მსჯელობაში ჩვენ გვაქვს რაღაც ერთეული, რომელიც თავისი განმასხვავებელი თვისებებით მიმართებაშია თავის ზოგადთან, ე. ი. თავის ცნებასთან. განსაკუთრებული აქ ვლინდება როგორც გამაშუალებელი შუალედი ერთეულსა და ზოგადს შორის, და ეს არის დასკვნის ძირითადი ფორმა, რომლის შემდგომი განვითარება, ფორმალურად გაგებული, იმით გამოიხატება, რომ ერთეულიც და ზოგადიც ასევე ამ შუალედ ადგილს იჭერენ, რის წყალობითაც შემდეგ იქმნება გადასასვლელი სუბიექტურობიდან ობიექტურობისაკენ.

## § 182.

უშუალო დასკვნა ისაა, რომ ცნების განსაზღვრებები როგორც აბსტრაქტულნი ერთმანეთის მიმართ მხოლოდ გარეგან დამოკიდებულებაში იმყოფებიან, ისე რომ ჩვენ ჯერ გვაქვს ორი კიდურა — ერთეულობა და ზოგადობა, ხოლო ცნება როგორც ამ ორი კიდურის შემაკავშირებელი საშუალო ასევე მხოლოდ აბსტრაქტული განსაკუთრებულობაა. მაშასადამე, კიდურები დადგენილია თავისთავად არსებულად, გულგრილნი როგორც ერთმანეთის მიმართ, ისე თავიანთი საშუალოს მიმართ; ამრიგად, ეს დასკვნა არის გონივრული, რომელშიც არაა ცნება, — ფორმალური განსჯითი დასკვნა. — მასში სუბიექტს უკავშირებენ სხვა განსაზღვრულობას; ანუ, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ზოგადი ამ გაშუალებით იქვემდებარებს მისთვის გარეგან სუბიექტს. გონებითი დასკვნა კი, პირიქით, ისაა, რომ სუბიექტი გაშუალების წყალობით თვით თავის თავს უკავშირდება; ამრიგად, მხოლოდ ამის შემდეგ არის ის სუბიექტი, ანუ, სხვაგვარად თუ ვიტყვით, მხოლოდ ამის შემდეგაა სუბიექტი თავის თავში გონებითი დასკვნა.

შენიშვნა. შემდეგ განხილვაში განსჯითი დასკვნა თავისი ჩვეულებრივი გავრცელებული მნიშვნელობით გამოხატულია თა-

ვისი სუბიექტური სახით, იმ სახით, რომელიც მას იმ აზრით აქვს, რომ იტყვიან ხოლმე, ჩვენ ასეთ დასკვნებს ვაკეთებთო. მართლაც განსჯითი დასკვნა *მხოლოდ სუბიექტური* დასკვნაა, მაგრამ ამ დასკვნას ის ობიექტური მნიშვნელობაც აქვს, რომ ის გამოხატავს მხოლოდ საგანთა *სასრულობას*, მაგრამ იმ განსაზღვრული წესით, რომელსაც აქ ფორმამ მიაღწია. სასრულ ნივთებში სუბიექტურობა, როგორც ნივთობა, გამოიყოფა მათი თვისებებისაგან, მათი განსაკუთრებულობისაგან, ასევე გამოიყოფა იგი მათი ზოგადობისაგან; ის გამოიყოფა ამ უკანასკნელისაგან როგორც მაშინ, როდესაც ის ნივთის უბრალო თვისობრიობა და გარეგანი კავშირია სხვა ნივთებთან, აგრეთვე მაშინაც, როდესაც იგი ნივთის გვარეობა და ცნებაა.

*დანართი.* დასკვნის როგორც გონივრულის ფორმის ზემოხსენებული გაგების თანახმად თვით გონებას განსაზღვრავდნენ როგორც დასკვნის უნარს, განსჯას კი, პირიქით, როგორც ცნებათა შექმნის უნარს. თუ არაფერს ვიტყვით იმაზე, რომ ამგვარ განსაზღვრას საფუძვლად უდევს ზერელე წარმოდგენა გონზე, როგორც ერთმანეთის გვერდით არსებულ „ძალთა“ ან „უნართა“ უბრალო ერთობლიობაზე, ამ განსჯის — ცნებასთან და გონების — დასკვნასთან დაკავშირების შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენ უფლება არა გვაქვს ცნება განვიხილოთ როგორც მხოლოდ განსჯის განსაზღვრება, ასევე არ შეიძლება დასკვნა მივიჩნიოთ მხოლოდ და მხოლოდ გონების განსაზღვრებად. ერთი მხრივ ის, რასაც ფორმალური ლოგიკა ჩვეულებრივ განიხილავს დასკვნის მოძღვრებაში, ნამდვილად სხვა არა არის რა, თუ არა უბრალო განსჯითი დასკვნა, რომელსაც სრულიად არ შეშვენის პატივი აღიარებულ იქნეს გონებრივის ფორმად, თვით უბრალოდ გონივრულადაც კი. მეორე მხრივ, ცნება, როგორც ასეთი, იმდენად ნაკლებად წარმოადგენს მხოლოდ განსჯის ფორმას, რომ ჩვენ უნდა ვთქვათ, პირიქით, მხოლოდ მააბსტრაჰირებელი განსჯა აქვეითებს ცნებას განსჯის ფორმის დონემდე. ამისდა მიხედვით ჩვეულებრივად განასხვავებენ კიდეც მხოლოდ განსჯით ცნებებსა და გონებით ცნებებს. მაგრამ ეს განსხვავება ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს *არსებობდეს* ცნებათა ორი გვარეობა, არამედ, პირიქით, ისე, რომ *ჩვენი* მოქმედება არ ჩერდება მხოლოდ ცნების უარყოფით და აბსტრაქტულ ფორმაზე, ანდა იგი ესმის მისი ჭეშმარიტი ბუნების მიხედვით, როგორც ამავე დროს დადებითი და კონკრეტული. ასე, მაგალითად, თუ ჩვენ თავისუფლების ცნებას განვიხილავთ როგორც აუცილებლობის აბსტრაქტულ და-



პირისპირებას, მაშინ ეს იქნება თავისუფლების მხოლოდ განსჯითი ცნება, მაშინ როდესაც თავისუფლების ჭეშმარიტი და გონიერი ცნება აუცილებლობას მოხსნილი სახით შეიცავს თავის თავში. სწორედ ასევე ეგრეთწოდებული დეიზმის მიერ წამოყენებული ღმერთის განსაზღვრება ღმერთის მხოლოდ განსჯითი ცნებაა, მაშინ როდესაც, პირიქით, ქრისტიანული რელიგია, რომელიც იცნობს სამერთიან [სამპიროვან] ღმერთს, ღმერთის გონებრივ ცნებას შეიცავს.

### *a)* თვისობრივი დასკვნა

### § 183.

პირველი დასკვნა მუნარსის *დასკვნა* ანუ თვისობრივი *დასკვნაა*, როგორც წინა პარაგრაფში იყო აღნიშნული. მისი ფორმაა 1) ე—გ—ზ, ე. ი. რომელიღაც სუბიექტი, როგორც ერთეული, თვისობრიობის საშუალებით *უკავშირდება* რომელიმე *ზოგად განსაზღვრულობას*.

*შენიშვნა.* ის გარემოება, რომ სუბიექტს (terminus minor), გარდა ერთეულობის განსაზღვრებისა, გააჩნია კიდევ სხვა განსაზღვრებებიც, რომ სწორედ მეორე კიდურა ტერმინს (დასკვნითი წინადადების პრედიკატს, terminus major) კიდევ სხვა განსაზღვრებებიც აქვს, გარდა იმ განსაზღვრებისა, რომ იგი ზოგადია, — ეს გარემოება აქ მხედველობაში არაა მისაღები: აქ მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ იმ ფორმებს, რომელთა მეოხებით ისინი დასკვნას ქმნიან.

*დანართი.* მუნარსის დასკვნა მხოლოდ განსჯითი დასკვნაა, სახელდობრ იმდენად, რამდენადაც აქ ერთეულობა, განსაკუთრებულობა და ზოგადობა ერთმანეთს სრულიად აბსტრაქტულად უპირისპირდებიან. ამრიგად, ეს დასკვნა წარმოადგენს ცნების უკიდურეს გასვლას თავისი ფარგლებიდან. აქ ჩვენს წინაშეა რომელიღაც უშუალო ერთეული როგორც სუბიექტი; ამ სუბიექტში შემდეგ წინ წამოიწევს რომელიმე განსაკუთრებული მხარე, რომელიმე თვისება, და ამ უკანასკნელის საშუალებით ერთეული თავის თავს ამჟღავნებს როგორც ზოგადი. ასე, მაგალითად, როდესაც ვამბობთ: „ეს ვარდი არის წითელი; წითელი არის ფერი; მაშასადამე, ვარდი ფერადია“. უმთავრესად დასკვნის სწორედ ამ ფორმას განიხილავენ ჩვეულებრივ ლოგიკაში. ოდესღაც დასკვნას განიხილავდ-

ნენ როგორც ყოველგვარი შემეცნების აბსოლუტურ წესს, და მეცნიერული მტკიცება მხოლოდ მაშინ ითვლებოდა გამართლებულად, თუ დასაბუთებული იყო დასკვნის საშუალებით. დღესდღეობით დასკვნის სხვადასხვა ფორმები გვხვდება თითქმის მხოლოდ ლოგიკის სასწავლო სახელმძლვანელოებში და მათი ცოდნა ფუჭ სკოლურ სიბრძნედ ითვლება, რომელსაც შემდგომ ვერ გამოიყენებ ვერც პრაქტიკულ ცხოვრებაში და ვერც მეცნიერებაში. ამის გამო უპირველეს ყოვლისა უნდა შევნიშნოთ, რომ თუმცა ზედმეტი და პედანტური იქნება, ყველა შემთხვევისას ფორმალური დასკვნის მთელი დაწვრილებითი აპარატით გამოვიდეთ, დასკვნის სხვადასხვა ფორმები მაინც არასოდეს არ კარგავენ მნიშვნელობას ჩვენს შემეცნებაში. როდესაც, მაგალითად, ზამთარში ადამიანი დილით ილვიძებს, ქუჩიდან მარხილის სრიალის ხმა ესმის და იმ აზრამდე მიდის, რომ ღამე ძლიერი ყინვა ყოფილა, ამით ის დასკვნის ოპერაციას ასრულებს და ამ ოპერაციას ჩვენ ყოველდღიურად ვიმეორებთ სხვადასხვა ვითარებაში. ამრიგად, უკიდურეს შემთხვევაში, არა ნაკლებ ინტერესს უნდა წარმოადგენდეს ჩვენთვის, როგორც მოაზროვნე ადამიანებისათვის, რომ ეს ჩვენი ყოველდღიური მოქმედება გარკვევით შევიცნოთ, ისე როგორც საყოველთაოდ აღიარებულ ინტერესს წარმოადგენს, ვიცოდეთ არა მარტო ჩვენი ორგანული სიცოცხლის ფუნქციები, როგორც, მაგალითად, საჭმლის მონელების, სისხლის მიმოქცევის, სუნთქვის და სხვ. ფუნქციები, არამედ ჩვენი გარემო ბუნების პროცესები და წარმონაქმნებიც. ამასთან აქვე უეჭველად უნდა დავეთანხმოთ, რომ ისე როგორც საჭირო არაა წინასწარ ანატომიისა და ფიზიოლოგიის შესწავლა იმისათვის, რომ სათანადოდ მოვინელოთ საჭმელი, ვისუნთქოთ და ა. შ., ასევე საჭირო არაა წინასწარ შევისწავლოთ ლოგიკა იმისათვის, რომ სწორი დასკვნები გამოვიყვანოთ. პირველად არისტოტელემ შეამჩნია და აღწერა დასკვნის სხვადასხვა ფორმები და ეგრეთწოდებული ფიგურები, მათი სუბიექტური მნიშვნელობით, და ეს მან ისე ზუსტად და გარკვევით გააკეთა, რომ არსებითად აღარაფერი იყო მისამატებელი. თუმცა ეს ღვაწლი არისტოტელეს დიდ პატივსა სდებს, ჩვენ მაინც უნდა ვიცოდეთ, რომ ის თავის საკუთრივ ფილოსოფიურ გამოკვლევებში სრულიად არ სარგებლობდა არც განსჯითი დასკვნის ფორმებით და არც საერთოდ სასრული აზროვნების ფორმებით (იხ. § 189-ის შენიშვნა).



## § 184.

ეს დასკვნა α) სრულიად *შემთხვევითია* თავისი განსაზღვრებების მიხედვით, რადგან საშუალო ტერმინი, როგორც აბსტრაქტული განსაკუთრებულობა *მხოლოდ* სუბიექტის *რომელიმე განსაზღვრულობაა* და ამ სუბიექტს როგორც *უშუალოს* და, მაშასადამე, ემპირიულ-კონკრეტულს, რამდენიმე ასეთი განსაზღვრულობა აქვს, ამრიგად, იგი შეიძლება დაუკავშირდეს აგრეთვე *ზოგიერთ სხვა* ზოგადობას, ისე როგორც რომელიმე *ერთეულ* განსაკუთრებულობას, თავის მხრივ, შეუძლია ჰქონდეს თავის თავში სხვადასხვა განსაზღვრულობანი; მაშასადამე, ამ მხრივ სუბიექტი *ერთი და იმავე* medius terminus-ის საშუალებით შეიძლება შეეფარდოს *სხვადასხვა* ზოგადობას.

*შენიშვნა.* ფორმალურ დასკვნას იმიტომ აღარ ხმარობენ, რომ იგი უფრო მოდიდან გამოვიდა და არა იმიტომ, რომ მისი უმართებულობა დაინახეს, რითაც, ამრიგად, გამართლებული იქნებოდა მისი უხმარებლობა. ესა და შემდეგი პარაგრაფი ცხადყოფენ იმას, რომ ასეთ დასკვნას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ჭეშმარიტებისათვის.

ამ პარაგრაფში აღნიშნული მხრის თანახმად, ასეთი დასკვნებით შეიძლება, როგორც იტყვიან ხოლმე, *დასაბუთდეს* უაღრესად სხვადასხვა დებულებანი. საჭიროა აღებულ იქნეს მხოლოდ terminus medius, რომლიდანაც შეიძლება მოხდეს გადასვლა საჭირო განსაზღვრაზე; მაგრამ სხვა terminus medius-ის საშუალებით შეიძლება *დასაბუთდეს* სხვა რამ, თვით საწინააღმდეგოც კი. რაც უფრო კონკრეტულია საგანი, მით უფრო მრავალი მხარე აქვს მას, რომლებიც მას ეკუთვნის და რომლებიც საშუალო ტერმინებად (terminis mediis) გამოდგებიან. საკითხი იმის შესახებ, თუ ამ მხარეთაგან რომელია უფრო არსებითი, თავის მხრივ, დამყარებული უნდა იქნეს ისეთ დასკვნაზე, რომელიც ეყრდნობა ცალკე ერთეულ განსაზღვრულობას, და ასევე ადვილად შეიძლება ამ უკანასკნელისათვის მოინახოს ისეთი მხარე და ისეთი *მოსაზრება*, რომლითაც შეიძლება გამართლებული იქნეს მისი პრეტენზია იმისა, რომ იგი *აღიარებულ* იქნეს *მნიშვნელოვანად* და *აუცილებლად*.

*დანართი.* როგორც არ უნდა ნაკლებ ფიქრობდნენ ცხოვრების ყოველდღიურ ურთიერთობაში განსჯითი დასკვნის შესახებ,

ის მაინც მუდამ თავის როლს ასრულებს მასში. ასე, მაგალითად, სამოქალაქო დავის დროს სასამართლოში ვექილების ამოცანა ისაა, რომ თავიანთი კლიენტებისათვის წამოაყენონ სამართლის მარჯვე დებულებანი; მაგრამ სამართლის ამგვარი დებულებები ლოგიკური თვალსაზრისით სხვა არა არის რა, თუ არა terminus medius. ამავე გარემოებას ადგილი აქვს აგრეთვე დიპლომატიური მოლაპარაკების დროს, როდესაც, მაგალითად, სხვადასხვა სახელმწიფოები პრეტენზიას აცხადებენ ერთსა და იმავე მხარეზე. ამ დროს terminus medius-ის სახით შეიძლება წამოაყენონ მემკვიდრეობის უფლება, მხარის გეოგრაფიული მდებარეობა, მისი მცხოვრებლების წარმოშობა და ენა ანდა რომელიმე სხვა საბუთი.

§ 185.

β) ასევე შემთხვევითია ეს დასკვნა მასში არსებული მიმართების ფორმის გამო. დასკვნის ცნების თანახმად, ჭეშმარიტი არის განსხვავებულთა მიმართება საშუალოს მეშვეობით, რომელიც მათი ერთიანობაა. მაგრამ კიდურ ტერმინთა (ეგრეთწოდებულ წანამძღვართა, დიდი და მცირე წანამძღვრის) მიმართებანი საშუალო ტერმინთან უფრო უშუალო მიმართებანია.

შენიშვნა. თავის მხრივ დასკვნის ეს წინააღმდეგობა გამოიხატება უსასრულო პროგრესით, როგორც მოთხოვნა, რომ თვითეული წანამძღვარი ასევე დასაბუთებული იქნეს დასკვნის საშუალებით; მაგრამ რადგანაც ამ უკანასკნელს სწორედ ასეთივე ორი უშუალო წანამძღვარი აქვს, ამიტომ ეს სულ უფრო და უფრო გაორებადი მოთხოვნა უსასრულოდ მეორდება.

§ 186.

იმან, რაც აქ აღნიშნულ იქნა (მისი ემპირიული მნიშვნელობის გამო) როგორც დასკვნის ნაკლოვანება, დასკვნისა, რომელსაც ამ ფორმით აბსოლუტური სისწორე მიეწერება, თვითონ უნდა მოხსნას თავისი თავი დასკვნის შემდგომი განსაზღვრების პროცესში. აქ, ცნების სფეროში, ისე როგორც მსჯელობაში, დაპირისპირებული განსაზღვრულობა არსებობს არა მარტო თავისთავად, არამედ იგი დადგენილიცაა, და ამრიგად, დასკვნის შემდგომი განსაზღვრებისათვისაც უნდა მივიღოთ მხოლოდ ის, რაც ყოველთვის თვით მის მიერ დადგინდება.



უშუალო დასკვნით, ე—გ—ზ, ერთეული გაშუალებულია ზოგადთან და ამ დასკვნის წინადადებაში დადგენილია როგორც ზოგადი. ამრიგად, ცალკეული სუბიექტი, რომელიც თვითონ იქცევა ზოგადად, აქ არის ორი კიდური ტერმინის ერთიანობა და გამაშუალებელი, რაც იძლევა დასკვნის მეორე ფიგურას, 2) ზ—ე—გ. ეს უკანასკნელი გამოხატავს პირველი ფიგურის ჭეშმარიტებას, რაც იმას ნიშნავს, რომ გაშუალება მოხდა ერთეულში და, მაშასადამე, იგი შემთხვევითი რამ არის.

§ 187.

მეორე ფიგურა ზოგადს აკავშირებს განსაკუთრებულთან (ეს ზოგადი, ერთეულობით განსაზღვრული, წინა დანასკვიდან გადმოდის მეორე ფიგურაში და აქ ახლა უშუალო სუბიექტის ადგილს იჭერს). ამრიგად, ზოგადი ამ დანასკვიდან დადგენილია როგორც განსაკუთრებული, მაშასადამე, როგორც კიდურა ტერმინთა გამაშუალებელი, რომელთა ადგილი ახლა სხვებს უჭირავთ; — ესაა დასკვნის მესამე ფიგურა: 3) გ—ზ—ე.

შენიშვნა. დასკვნის ეგრეთწოდებული ფიგურები (არისტოტელემ სრულიად სამართლიანად მხოლოდ სამი ასეთი ფიგურა იცის; მეოთხე ფიგურა ზედმეტია და, შეიძლება ითქვას, ახალი ავტორების უხეირო დამატებას წარმოადგენს) ჩვეულებრივ თხზულებებში მხოლოდ ერთი მეორის გვერდითაა დასმული, და ოდნავადაც არ ფიქრობენ, ცხადყონ მათი აუცილებლობა, მით უფრო არ ფიქრობენ, გვიჩვენონ მათი მნიშვნელობა და ღირებულება. ამიტომ საკვირველიც არაა, რომ უფრო გვიან ფიგურები ფუჭ ფორმალიზმად მიიჩნიეს; მაგრამ მათ გააჩნიათ ფრიად საფუძვლიანი აზრი და მნიშვნელობა, რომელიც დამყარებულია იმ აუცილებლობაზე, რომ თვითეული მომენტი როგორც ცნების განსაზღვრება თვითონ იქცეს მთელად და გამაშუალებელ საფუძვლად. — ხოლო საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ განსაზღვრებებს იძენენ, ამის გარდა, წანამძღვრები, უნივერსალური უნდა იყვნენ ისინი და ა. შ., თუ უარყოფითი, იმისათვის, რომ შედე-

გად მივიღოთ *სწორი* დასკვნა სხვადასხვა ფიგურებში, — ეს *მექანიკური* კვლევის საქმეა, რომელიც თავისი ცნებასმოკლებული მექანიზმისა და თავისი შინაგანი მნიშვნელობის უქონლობის გამო სამართლიანად მივიწყებას მიეცა. კიდევ უფრო ნაკლებ შეიძლება დავიმოწმოთ *არისტოტელე* იმისათვის, რომ დავამტკიცოთ ამგვარი გამოკვლევისა და საერთოდ განსჯითი დასკვნის მნიშვნელობა; მართალია არისტოტელემ გამოიკვლია, აღმოაჩინა და აღწერა გონისა და ბუნების ეს და სხვა უამრავი ფორმები და მათი განსაზღვრულობა, მაგრამ თავის მეტაფიზიკურ *ცნებებში*, ისე როგორც თავის *ცნებებში* ბუნებრივისა და გონითის შესახებ მას იმდენად არ ჰქონია სურვილი, განსჯითი დასკვნის ფორმა მათთვის საფუძვლად და კრიტერიუმად ექცია, რომ შეიძლება ისიც კი ითქვას, ვერც ერთი ამ ცნებათაგანი ვერ წარმოიშობოდა ან ვერ იქნებოდა შენარჩუნებული, თუ იგი განსჯის კანონებს უნდა დამორჩილებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელეს სჩვევია დიდი რაოდენობით აღწერითი და განსჯითი მასალის მოტანა, მაინც მის აზროვნებაში გაბატონებული ადგილი მუდამ უპირავს *სპეკულატურ* ცნებას და იგი არ დაუშვებს, რომ ამ სფეროში გადმოვიდეს ის განსჯითი დასკვნის პროცესი, რომელიც თავდაპირველად ასე გარკვევით გადმოსცა მან.

*დანართი.* დასკვნის ფიგურების ობიექტური აზრი საერთოდ ის არის, რომ ყოველივე გონივრული აღმოჩნდება სამმაგი დასკვნა, სახელდობრ კი ისე, რომ თვითეული მისი წევრი იკავებს როგორც კიდურის ადგილს, ისე გამაშუალებელი საშუალოს ადგილს. სწორედ ასეთია საქმის ვითარება ფილოსოფიური მეცნიერების სამი წევრის მიმართ, ე. ი. ლოგიკური იდეის, ბუნებისა და გონის მიმართ. აქ თავდაპირველად ჯერ ბუნებაა საშუალო, დამაკავშირებელი წევრი: ბუნება, ეს უშუალო ტოტალობა, გაიშლება, განვითარდება ლოგიკური იდეისა და გონის ორ კიდურ წევრში; მაგრამ გონი მხოლოდ გონია, რომელიც ბუნებით არის გაშუალებული. შემდეგ, მეორეც, გონი, რომელიც ჩვენ ვიცით როგორც ინდივიდუალური, მოქმედი, — ასევე საშუალოა, ხოლო ბუნება და ლოგიკური იდეა კიდურა წევრები არიან. სწორედ გონი შეიცნობს ბუნებაში ლოგიკურ იდეას და ამრიგად ბუნებას მის არსებამდე აამაღლებს. მესამეც, სწორედ ასევე თვით ლოგიკური იდეა საშუალო წევრია: იგი აბსოლუტური სუბსტანციაა როგორც გონისა, ისე ბუნებისა, იგი ზოგადია, საყოველთაოა, ყოვლისგამსჭვალავი. ესენი აბსოლუტური დასკვნის წევრებია.



## § 188.

რადგან თვითეულმა მომენტმა გაიარა შუა და კიდურა წევრების ადგილები, ამიტომ მათი გარკვეული *განსხვავება* ერთმანეთისაგან *მოხსნილია*, და თავიდან დასკვნას თავის შემაფარდებელ, შემაკავშირებელ რგოლად თავისი მომენტების ამ განუსხვავებლობის ფორმაში აქვს გარეგანი განსჯითი იგივეობა, *ტოლობა*; — ესაა *რაოდენობრივი* ანუ *მათემატიკური* დასკვნა. „თუ ორი ნივთი მესამის ტოლია, მაშინ ისინი ერთმანეთის ტოლია“.

*დანართი.* როგორც ცნობილია, აქ აღნიშნული რაოდენობრივი დასკვნა მათემატიკაში გვხვდება აქსიომის სახით, რომლის შესახებ, ისე როგორც სხვა აქსიომების შესახებ ჩვეულებრივად ამბობენ, რომ მისი შინაარსი არ შეიძლება დასაბუთდესო, მაგრამ ის ამ დასაბუთებას არც საჭიროებს, რადგან იგი უშუალოდაც ცხადია. მაგრამ ნამდვილად ეს მათემატიკური აქსიომები სხვა არა არის რა, თუ არა ლოგიკური დებულებანი, რომლებიც, რამდენადაც მათში გამოხატულია განსაკუთრებული და განსაზღვრული აზრები, გამოიყვანება ზოგადი და თავის თავის განმსაზღვრელი აზროვნებიდან, რაც სწორედ განხილული უნდა იქნეს როგორც მათი დასაბუთება. ეს სწორეა აქ მათემატიკაში აქსიომად აღიარებული რაოდენობრივი დასკვნის მიმართაც, რომელიც აღმოჩნდა თვისობრივი ანუ უშუალო დასკვნის უახლოესი შედეგი. — თუმცა რაოდენობრივი დასკვნა სრულიად უფორმო დასკვნაა, რადგან მასში მოხსნილია წევრთა ცნებით განსაზღვრული განსხვავება. თუ რომელი დებულებები უნდა აიღონ აქ წანამძღვრებად, ეს დამოკიდებულია გარეგან ვითარებასა და გარემოებაზე, და ამიტომაც ამ დასკვნის გამოყენების დროს იმ დებულებას იღებენ წანამძღვარად, რომელიც სხვა ადგილას უკვე მტკიცედ დადგენილია და დასაბუთებული.

## § 189.

ამის წყალობით, უპირველეს ყოვლისა, *ფორმის* მიმართ მივიღეთ ის, რომ: 1) თვითეულმა მომენტმა საერთოდ შეასრულა და დაიჭირა *შუა წევრის*, მაშასადამე, მთელის დანიშნულება და ადგილი, ასე რომ ამით *თავის თავში* დაკარგა თავისი აბსტრაქციის ცალმხრივობა (§§182 და 184), 2) რომ დამთავრდა *გაშუალება* (§ 185),

თუმცა ისიც დამთავრდა მხოლოდ *თავის თავში*, სახელდობრ, როგორც მხოლოდ ურთიერთ მაგულისხმებელ გაშუალებათა *წრე*. პირველ ფიგურაში, ე—გ—ზ, ორივე წანამძღვარი ე—გ და გ—ზ, ჯერ კიდევ არაა გაშუალებული; პირველი წანამძღვარი გაშუალებული იქნება მესამე ფიგურაში, ხოლო მეორე წანამძღვარი — მეორე ფიგურაში. მაგრამ ამ ორი ფიგურიდან თვითეული მათგანი თავიანთი წანამძღვრების გაშუალებისათვის გულისხმობს აგრეთვე ორი სხვა დანარჩენი ფიგურის არსებობასაც.

ამის გამო ცნების გამაშუალებელი ერთიანობა აღარ უნდა იქნეს დადგენილი როგორც აბსტრაქტული განსაკუთრებულობა, არამედ დადგენილი უნდა იქნეს როგორც ერთეულობისა და ზოგადობის *განვითარებული* ერთიანობა, პირველ რიგში კი, როგორც ამ განსაზღვრებათა *რეფლექტირებული* ერთიანობა; *ერთეულობა ამავე დროს* განსაზღვრულია როგორც ზოგადობა. ასეთი შუა წევრი იძლევა *რეფლექსიის დასკვნას*.

### β) რეფლექსიის დასკვნა

### §190.

თუ შუა წევრი არის უპირველეს ყოვლისა 1) არა მარტო სუბიექტის აბსტრაქტული *განსაკუთრებული* განსაზღვრულობა, არამედ ამასთან ერთად *ყველა ერთეული კონკრეტული* სუბიექტიც, რომლებსაც სხვა განსაზღვრებებთან ერთად ეს განსაზღვრულობაც გააჩნიათ, მაშინ ყოვლობის (der Allheit) დასკვნას იძლევა. მაგრამ დიდი წანამძღვარი, რომელსაც სუბიექტად აქვს განსაკუთრებული განსაზღვრულობა, საშუალო ტერმინი, (*Terminus medius*), როგორც ყოვლობა, *გულისხმობს დანასკვს*, რომელსაც თავის წანამძღვრად ვითომც ჰქონდეს ეს დიდი წანამძღვარი. ამიტომ იგი ემყარება 2) *ინდუქციას*, რომლის შუა წევრს შეადგენს ერთეულების როგორც ასეთების *სრული* ჩამოთვლა: a, b, c, d და ა. შ. მაგრამ რადგანაც უშუალო ემპირიული ერთეულობა განსხვავებულია ზოგადობისაგან და ამიტომ არ შეუძლია მოგვცეს სისრულე, ამიტომ ინდუქცია ემყარება 3) *ანალოგიას*, რომლის შუა წევრია ერთეული, მაგრამ მისი არსებითი ზოგადობის, მისი გვარეობის ან არსებითი განსაზღვრუ-



ლობის აზრით.—პირველი დასკვნა თავისი გაშუალებისათვის მიგვითითებს მეორე დასკვნაზე, ძეორე კი—მესამეზე. მაგრამ ეს უკანასკნელი ასევე მოითხოვს თავის თავში განსაზღვრულ ზოგადობას ანდა ერთეულობას, როგორც გვარეობას, მას შემდეგ, რაც ერთეულობისა და ზოგადობის გარეგანი მიმართების ფორმები გავლილია რეფლექსიის დასკვნის ფიგურებში.

*შენიშვნა*. ყოვლობის დასკვნის მეოხებით სწორდება § 184-ში გამომჟღავნებული ნაკლოვანება განსჯითი დასკვნის ძირითადი ფორმისა, მაგრამ სწორდება მხოლოდ ისე, რომ ახალი ნაკლოვანება წარმოიშობა, სახელდობრ, რაც უნდა დანასკვი ყოფილიყო, მას დიდი წანამძღვარი *უშუალო* დებულებად გულისხმობს. — „ყველა ადამიანი მოკვდავია, *მაშასადამე*, კაიუსი მოკვდავია“; — „ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია, *მაშასადამე*, ელექტრობის გამტარია აგრეთვე, მაგალითად, სპილენძიც“. იმისათვის, რომ შევძლოთ გამოვთქვათ ეს დიდი წანამძღვრები, რომლებშიც სიტყვა „*ყველამ*“ უნდა გამოხატოს *უშუალო* ერთეული საგნები და რომლებიც არსებითად უნდა იყვნენ *ემპირიული* დებულებები, საჭიროა, ჯერ კიდევ *მანამდე* თავისთავად დადასტურებული იქნენ როგორც სწორი დებულებანი *ცალკეული* კაიუსის, *ცალკეული* სპილენძის შესახებ. — ყოველ ადამიანს სამართლიანად თვალში ეცემა ამგვარი დასკვნების (როგორიცაა: „ყველა ადამიანი მოკვდავია, მაშასადამე, კაიუსი“ და ა. შ.) არა მარტო პედანტიზმი, არამედ აგრეთვე ფუჭი, არაფრის მთქმელი ფორმალიზმი.

*დანართი*. ყოვლობის დასკვნა მიუთითებს ინდუქციის დასკვნაზე, რომელშიც ერთეული სუბიექტები ქმნიან დამაკავშირებელ შუა წევრს. როდესაც ჩვენ ვამბობთ: „ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია“, ეს ემპირიული დებულებაა, რომელიც მიღებულია *ყველა* ერთეული ლითონის წინდაწინ ჩატარებული გამოცდის შედეგად. ამრიგად, ჩვენ ვიღებთ ინდუქციის დასკვნას, რომელსაც შემდეგი ფორმა აქვს:

გ—ე—ზ
ე
ე
.
.
.

„ოქრო ლითონია, ვერცხლი ლითონია, ასევე სპილენძი, ტყვია და ა. შ." ეს დიდი წანამძღვარია. ამას უერთდება მცირე წანამძღვარი: „ყველა ეს სხეული ელექტრობის გამტარია", და აქედან გამომდინარეობს დანასკვი, რომ ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია. ამრიგად, აქ დამაკავშირებელი არის ერთეულობა როგორც ყოვლობა (ყველას ერთობლიობა). ეს დასკვნაც აგრეთვე, თავის მხრივ, მიგვითითებს სხვა დასკვნაზე. თავის შუა წევრად ამ დასკვნას აქვს ერთეულ საგანთა სრული მწკრივი; ეს იმას გულისხმობს, რომ დაკვირვება და ცდა განსაზღვრულ სფეროში დამთავრებულია. მაგრამ რადგანაც აქ საქმე ეხება ერთეულ საგნებს, ამიტომ აქ ისევ ვიღებთ უსასრულო პროგრესს (ე, ე, ე...), ინდუქციაში ერთეულობანი არასოდეს არ ამოიწურება. როდესაც ამბობენ: *ყველა* ლითონი, *ყველა* მცენარე და ა. შ., ეს ნიშნავს მხოლოდ: ყველა ლითონი, ყველა მცენარე, რომელსაც კი ჩვენ დღემდე ვიცნობთ. ამიტომ ყოველი ინდუქცია არასრულია. ჩატარებული იქნა ესა თუ ის დაკვირვება, შეიძლება ითქვას, მრავალი დაკვირვება, მაგრამ ხომ არ მომხდარა ყველა შემთხვევის, ყველა ინდივიდუუმის დაკვირვება. ინდუქციის სწორედ ამ ნაკლოვანებას მივყავართ *ანალოგიამდე*. ანალოგიის დასკვნაში იმ გარემოებიდან, რომ განსაზღვრული გვარეობის ნივთებს განსაზღვრული თვისება ახასიათებს, ვასკვნით, რომ იმავე გვარეობის სხვა ნივთებსაც იგივე თვისება გააჩნიათ. ასე მაგალითად, ანალოგიის დასკვნაა ის, როდესაც ვამბობთ: „აქამდე ყველა ცთომილისათვის აღმოჩენილია მოძრაობის ესა და ეს კანონი, მაშასადამე, ახლად აღმოჩენილი ცთომილიც, ალბათ, ამ კანონით მოძრაობს". „ანალოგია ემპირიულ მეცნიერებებში სამართლიანად დიდი პატივისცემით სარგებლობს, და მისი წყალობით ძალიან მნიშვნელოვან შედეგებსაც მიაღწიეს. სწორედ გონების ინსტინქტი გვაგრძნობინებს, რომ ამა თუ იმ ემპირიულად ნაპოვნ განსაზღვრებას თავისი საფუძველი ამა თუ იმ საგნის შინაგან ბუნებაში ან გვარეობაში აქვს, და ამ განსაზღვრებას ემყარება თავის შემდგომ მუშაობაში. თუმცა ანალოგია შეიძლება იყოს ზერელე ან საფუძვლიანი. როდესაც, მაგალითად, ამბობენ: ადამიანი კაიუსი მეცნიერია; ტიტუსიც აგრეთვე ადამიანია, მაშასადამე, ტიტუსიც, ალბათ, მეცნიერია, — ეს, უეჭველად ძალიან ცუდი ანალოგიაა, და სწორედ იმიტომ, რომ ამა თუ იმ ადამიანის მეცნიერობა სულაც არაა ადამიანთა გვარეობის, ადამიანთა მოდგმის არსებითი კუთვნილება და საფუძველი. მაგრამ ამგვარ ზერელე ანალოგიებს ძალიან ხშირად ვხვდებით. ასე, მაგალითად, ჩვეულებრივ ამბობენ: „დედამი-



წა ციური სხეულია და ცოცხალი არსებებით არის დასახლებული; მთვარეც აგრეთვე ციური სხეულია; მაშასადამე, მთვარეზეც, ალბათ, არიან ცოცხალი არსებები". ეს ანალოგია არაფრით არაა უკეთესი, ვიდრე ზემოხსენებული ანალოგია. ის გარემოება, რომ დედამიწაზე ცოცხალი არსებები არიან, მარტო იმაზე კი არაა დამყარებული, რომ დედამიწა ციური სხეულია, არამედ ამისათვის საჭიროა კიდევ სხვა პირობებიც, ასე, მაგალითად, ამისათვის საჭიროა რომ ციურ სხეულს გარს ერტყას ატმოსფერა, რომ ამასთან დაკავშირებით მასზე იყოს წყალი და ა. შ., სწორედ ეს პირობები, რამდენადაც ჩვენ ვიცით, არაა მთვარეზე. ის, რასაც უახლეს დროში ნატურფილოსოფიას უწოდებენ, სწორედ უმეტეს ნაწილად ფუჭი, გარეგანი ანალოგიებით უქმი თამაშია, რომელთა შესახებ მაინც მოითხოვენ, რომ ისინი ულრმეს მიღწევებად მივიჩნიოთ. ამის გამო ბუნების ფილოსოფიურმა განხილვამ დამსახურებულად დაკარგა ნდობა.

---

### γ) აუცილებლობის დასკვნა

### § 191.

ამ დასკვნას, მხოლოდ აბსტრაქტულ განსაზღვრებათა თვალსაზრისით აღებულს, შუა წევრად აქვს *ზოგადობა*, მსგავსად იმისა, როგორც რეფლექსიის დასკვნას თავის შუა წევრად აქვს *ერთეულობა*; უკანასკნელ დასკვნას მეორე ფიგურის ფორმა აქვს, პირველს კი — მესამე ფიგურის ფორმა (§187). ამრიგად, ზოგადობა აქ დადგენილია როგორც თავის თავში არსებითად განსაზღვრული. უპირველეს ყოვლისა, 1) *განსაკუთრებული* განსაზღვრული *გვარეობის* ან *სახეობის* მნიშვნელობით გამაშუალებელი განსაზღვრებაა, ამას ადგილი აქვს *კატეგორიულ* დასკვნაში. 2) ამავე როლს ასრულებს *ერთეული* უშუალო არსის მნიშვნელობით, ასე რომ იგი ისევე გამაშუალებელია, რამდენადაც გაშუალებულია; ამას ადგილი აქვს *პირობით*, *ჰიპოთეტურ* დასკვნაში. 3) შემდეგ გამაშუალებელი *ზოგადი* დადგინდება აგრეთვე როგორც თავის *განსაკუთრებულობათა* ტოტალობა და როგორც *ერთეული* განსაკუთრებული, როგორც გამომრიცხავი ერთეულობა; ამას ადგილი აქვს *დისიუნქტიურ*, *გაყოფით* დასკვნაში. ამრიგად, დისიუნქტიური, გაყოფითი

დასკვნის ამ განსაზღვრებებში არის ერთი და იგივე ზოგადი, და ეს განსაზღვრებები მისი გამოხატვის მხოლოდ სხვადასხვა ფორმებია.

## § 192.

დასკვნა [წინა პარაგრაფებში] აღებულია იმ განსხვავებათა თანახმად, რომლებსაც იგი შეიცავს, და მათი განვითარების საერთო შედეგი ისაა, რომ ეს განსხვავებები თავის თავს ხსნიან, და მივიღებთ ცნების თავის თავს გარეთ ყოფნას. სახელდობრ 1) თვითეული ამ მომენტთაგანი აღმოჩნდება მომენტთა *ტოტალობა*, მაშასადამე, მთელი დასკვნა, ამრიგად, ისინი *თავისთავად* იგივეობრივია; და 2) მათი განსხვავებებისა და მათი გაშუალების *უარყოფა* შეადგენს *თავისთვის არსს*, ასე რომ სწორედ ერთი და იგივე ზოგადი იმყოფება ამ ფორმებში და ამით დადგენილია როგორც მათი იგივეობა. მომენტთა ამ იდეალურობაში დასკვნის პროცესი იღებს შემდეგ განსაზღვრებას: ის არსებითად შეიცავს იმ განსაზღვრულობათა *უარყოფას*, რომელთა მეოხებითაც იგი პროცესს წარმოადგენს; მაშასადამე, იგი არის გაშუალება გაშუალების მოხსნის წყალობით, და სუბიექტის დაკავშირება არა *სხვასთან*, არამედ *მოხსნილ* სხვასთან, *თავის თავთან*.

*დანართი.* ჩვეულებრივ ლოგიკაში დასკვნის მოძღვრების განხილვით ამთავრებენ პირველ ნაწილს, რომელიც შეადგენს ეგრეთწოდებულ მოძღვრებას ელემენტებზე. შემდეგ მოსდევს მეორე ნაწილის სახით ეგრეთწოდებული მოძღვრება მეთოდთა შესახებ, რომელმაც უნდა გვიჩვენოს, თუ როგორ იქმნება მთელი მეცნიერული შემეცნება ელემენტარულ მოძღვრებაში გარჩეული აზროვნების ფორმების გამოყენებით არსებულ ობიექტებზე. მაგრამ საიდან წარმოდგება ეს ობიექტები და საერთოდ რა არის ობიექტურობის აზრი, — ამაზე არაფერს გვატყობინებს განსჯის ლოგიკა: აზროვნება აქ ითვლება მხოლოდ სუბიექტურ და ფორმალურ მოქმედებად და ობიექტურობა, აზროვნების საპირისპიროდ, მყარ და თავისთავად მოცემულ არსებობად მიაჩნიათ. მაგრამ ეს დუალიზმი არაა ჭეშმარიტი, და უაზროა ასე ავიღოთ სუბიექტურობისა და ობიექტურობის განსაზღვრებები და არ ვიკითხოთ, თუ საიდან წარმოდგებიან ისინი. ორივე განსაზღვრება, როგორც სუბიექტურობა, ისე ობიექტურობა, ყოველ შემთხვევაში, აზრები არიან,



და სახელდობრ, განსაზღვრული აზრები, რომელთაც უნდა ცხადყონ, რომ მათ თავიანთი საფუძველი აქვთ ზოგად და თავის თავის გამსაზღვრელ აზროვნებაში. ეს აქ უპირველეს ყოვლისა გაკეთდა სუბიექტურობის მიმართ. აქ ჩვენ შევიმეცნეთ ეს სუბიექტურობა ანუ სუბიექტური ცნება, რომელიც შეიცავს ცნებას როგორც ასეთს, მსჯელობას და დასკვნას, შევიცანით როგორც ლოგიკური იდეის ორი პირველი მთავარი საფეხურის, სახელდობრ არსისა და არსების, დიალექტიკური შედეგი. როდესაც ცნებაზე ამბობენ, რომ ის *სუბიექტური* და მხოლოდ სუბიექტურიაო, ეს სავსებით სწორია იმდენად, რამდენადაც ის ყოველ შემთხვევაში თვითონ სუბიექტურობაა; შემდეგ ასევე სუბიექტურნი არიან, მსგავსად ცნებისა როგორც ასეთისა, მსჯელობაც და დასკვნაც, რომელი განსაზღვრებანიც ეგრეთწოდებული აზროვნების კანონების (იგივეობის, განსხვავებისა და საფუძვლის კანონების) შემდეგ შეადგენენ ჩვეულებრივ ლოგიკაში ეგრეთწოდებულ ელემენტთა მოძღვრების შინაარსს. მაგრამ ეს სუბიექტურობა მისი აქ დასახელებული განსაზღვრებებით, ცნებით, მსჯელობით და დასკვნით არ უნდა განვიხილოთ როგორც ცარიელი ჩონჩხედი, რომელიც გარედან უნდა აივსოს, თავისთავად არსებულ ობიექტთა საშუალებით, არამედ სწორედ სუბიექტურობა, როგორც დიალექტიკური, არღვევს თავის ზღუდეებს და დასკვნის საშუალებით ობიექტურობაში იშლება, იხსნება.

## § 193.

ცნების ეს *რეალიზაცია*, რაშიაც ზოგადი წარმოადგენს ამ *ერთიან*, თავის თავში უკუქცეულ ტოტალობას, რომლის სხვადასხვა წევრებიც ასევე ტოტალობა არიან, და რომელმაც გაშუალების მოხსნით თავისი თავი განსაზღვრა როგორც *უშუალო* ერთიანობამ, — ცნების ეს *რეალიზაცია* არის *ობიექტი*.

*შენიშვნა.* რაც უნდა უცნაურად ეჩვენოთ ერთი შეხედვით ეს გადასვლა სუბიექტიდან, საერთოდ ცნებიდან, და, უფრო ზუსტად კი, დასკვნიდან ობიექტში, — განსაკუთრებით მაშინ უნდა ეჩვენოთ უცნაურად ეს გადასვლა, როდესაც მხედველობაში აქვთ მხოლოდ განსჯითი დასკვნა და დასკვნის პროცესი წარმოუდგენიათ როგორც ცნობიერების მოქმედება, — ჩვენ მაინც მიზნად ვერ დავისახავთ, რომ ეს გადასვლა გასაგები გავხადოთ წარმოდგენისა-

თვის. შეიძლება მხოლოდ დავსვათ საკითხი, დაახლოებით შეეფერება თუ არა ჩვენი ჩვეულებრივი წარმოდგენა იმის შესახებ, რასაც *ობიექტი* ეწოდება, იმას, რაც აქ ობიექტის განსაზღვრებას შეადგენს. მაგრამ ობიექტად ჩვეულებრივად გულისხმობენ არა მარტო რომელიღაც აბსტრაქტულ არსებულს, ან არსებულ ნივთს, ან ნამდვილ რამეს საერთოდ, არამედ კონკრეტულ, თავის თავში *სრულ* თვითმყოფს; ეს სისავსე *ცნების ტოტალობაა*. ის გარემოება, რომ *ობიექტი* აგრეთვე *საგანიც* არის და *გარეგანია* რომელიღაც სხვისათვის, — ეს შემდეგ განისაზღვრება, რამდენადაც ის თავის თავს დაადგენს *სუბიექტურის საპირისპიროდ*; აქ კი, სანამ მხოლოდ *უშუალო*, უბრალო ობიექტი ის, რაშიაც ცნება თავისი გაშუალებიდან გადავიდა, სწორედ ისევე, როგორც ცნება, პირველად განისაზღვრება როგორც *სუბიექტური* მხოლოდ შემდგომ დაპირისპირებაში.

შემდეგ, *ობიექტი* საერთოდ *ერთია* — ჯერ კიდევ თავის თავში განუსაზღვრელი მთელი, ობიექტური სამყარო საერთოდ, ღმერთი, აბსოლუტური ობიექტი. მაგრამ ობიექტს ასევე აქვს განსხვავება თავის თავში, იშლება თავის თავში განუსაზღვრელ მრავალფეროვნებად (როგორც ობიექტური *სამყარო*), და თვითეული ამ *გამოცალკევებულთაგანი* (Vereinzelten) ასევე რომელიმე ობიექტია, რომელიღაც თავის თავში კონკრეტული, სრული, დამოუკიდებელი მუნარსი.

ისე როგორც ობიექტურობა შევადარეთ არსს, არსებობას და სინამდვილეს, — ასევე არსებობაზე და სინამდვილეზე გადასვლა (არსზე გადასვლა არ არსებობს, რადგან იგი პირველია, მთლად აბსტრაქტული უშუალო) უნდა შევადაროთ ობიექტურობაზე გადასვლას. *საფუძველი*, საიდანაც არსებობა წარმოდგება, რეფლექსიური *დამოკიდებულება*, რომელიც ხსნის თავის თავს და სინამდვილეში გადადის, სხვა არაფერია, თუ არა ჯერ კიდევ არასრულად *დადგენილი* ცნება, ანუ, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ისინი არიან მისი მხოლოდ აბსტრაქტული მხარეები: საფუძველი მისი მხოლოდ არსებითი *ერთიანობაა*, ხოლო დამოკიდებულება მხოლოდ ერთმანეთთან მიმართებაა, ურთიერთობა რეალური მხარეებისა, რომლებიც *მხოლოდ რეფლექტირებული* უნდა იქნენ *თავის თავში*. ცნება კი არის ორივეს ერთიანობა, და ობიექტი არის არა მარტო არსებითი, არამედ თავის თავში ზოგადი ერთიანობა და თავის თავში შეიცავს არა მარტო რეალურ განსხვავებებს, არამედ ამ განსხვავებებს თავის თავში შეიცავს როგორც ტოტალობათ.



თუმცა ცხადია, რომ ყველა ამ გადასვლის დროს საქმე ბევრად უფრო მეტ რამეს ეხება, ვიდრე უბრალოდ იმას, რომ საერთოდ ვაჩვენოთ ცნებისა თუ აზროვნების განუყრელობა არსისაგან. ხშირად აღვნიშნეთ, რომ *არსი* სხვა არა არის რა, თუ არა უბრალო მიმართება თავის თავთან, და რომ ეს ღატაკი განსაზღვრება ისედაც მოთავსებულია ცნებაში ან აზროვნებაშიც. ამ გადასვლების აზრი ის კი არაა, რომ განსაზღვრებანი ავიღოთ იმ სახით, როგორც მათ მხოლოდ ცნება *შეიცავს* (იგივე ნაკლი გააჩნია ღმერთის არსებობის ონტოლოგიურ არგუმენტაციას იმ დებულების წყალობით, რომელიც ამბობს, რომ არსი *ერთ-ერთი* რეალობათაგანიაო), არამედ მათი აზრი ისაა, რომ ცნება ავიღოთ იმ სახით, როგორც *უნდა* განსაზღვრული იქნეს იგი უპირველეს ყოვლისა როგორც ცნება, რომელთანაც არსის ანდა კიდევ ობიექტურობის ამ შორეულ აბსტრაქციას ჯერ კიდევ არაფერი საქმე არა აქვს, ყურადღება მივაქციოთ მის განსაზღვრულობას, როგორც *ცნების* განსაზღვრულობას და დავრწმუნდეთ, გადადის თუ არა და როგორ გადადის იგი ისეთ ფორმაში, რომელიც განსხვავდება განსაზღვრულობისაგან, როგორ ეკუთვნის ის ცნებას და ვლინდება *მასში*.

თუ ამ გადასვლის პროდუქტს, ობიექტს შევუფარდებთ ცნებას, რომელიც მასში გაქრა თავისი განსაკუთრებული ფორმის მიხედვით, მაშინ შედეგი შეიძლება *სწორად* გამოიხატოს შემდეგნაირად, რომ *თავისთავად* ცნება, ან, თუ გნებავთ, სუბიექტურობა და ობიექტი *ერთი* და *იგივეა*. მაგრამ ასევე *სწორია* ის, რომ ისინი *განსხვავებული* არიან; რადგან ერთი მტკიცება ისევე სწორია, როგორც მეორე, ამით ნათქვამია, რომ ერთი მტკიცება ისევე არაა სწორი, როგორც მეორე; გამოთქმის ასეთ წესს არ შეუძლია გამოხატოს საქმის ჭეშმარიტი ვითარება. ის „*თავისთავად*", რაზეც აქ ლაპარაკია, აბსტრაქტული რამ არის და კიდევ უფრო ცალმხრივია, ვიდრე თვით ცნება, რომლის ცალმხრივობა საერთოდ იმით იხსნება, რომ ის თავის თავს ხსნის და გადადის ობიექტში, დაპირისპირებულ ცალმხრივობაში. ამიტომ ამ „*თავისთავად*"-მა *თავისი უარყოფის* გზით უნდა განსაზღვროს თავისი თავი *თავისთვის-არსისათვის*. ისე როგორც ყველგან, აქაც სპეკულატური იგივეობა არაა ზემოთ აღნიშნული ტრივიალური იგივეობა, რომ ცნება და ობიექტი თავისთავად იგივური არიან; ეს შენიშვნა საკმაოდ ხშირად გავიმეორეთ, მაგრამ შეუძლებელია, იგი საკმაოდ ხშირად არ გავიმეოროთ, თუ გვინდა, ბოლო მოვუღოთ იმ ცარიელ და მთლად ბოროტ ზრახვათაგან წარმომდგარ გაუგებ-

რობებს ამ იგივეობის შესახებ, — თუმცა, გასაგებია კვლავაც ამის იმედი არ უნდა გვქონდეს.

თუმცა თუ იმ ერთიანობას ავიღებთ სრულიად საზოგადოდ, ისე რომ არც კი გავიხსენებთ მისი თავისთავად-არსის ცალმხრივ ფორმას, მაშინ, როგორც ცნობილია, დავინახავთ, რომ იგი გამოყენებულია წანამძღვრად ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთებისას და ამ დასაბუთებაში გამოდის როგორც ყოვლად სრულქმნილი. მართალია ანსელმის მოძღვრებაში, სადაც პირველად გვხვდება უაღრესად შესანიშნავი აზრი ამ დასაბუთების შესახებ, ლაპარაკია უპირველეს ყოვლისა მარტო იმაზე, მხოლოდ ჩვენს ცნობიერებაშია თუ არა ესა თუ ის შინაარსი. მისი სიტყვები მოკლედ ასეთია: Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. (უეჭველია, რომ ის, რაზე მეტიც არ იაზრება, არ შეიძლება მხოლოდ ინტელექტში არსებობდეს. იმიტომ რომ თუ ის მხოლოდ ინტელექტში არსებობს, მაშინ შეიძლება იმ აზროთ, რომ ის არსებობს რეალურად, რაც იმაზე მეტია, ვიდრე მხოლოდ ინტელექტში არსებობა. თუ, მაშასადამე, ის, რაზე მეტიც არ იაზრება, არსებობს მხოლოდ ინტელექტში, მაშინ ის, რაზე მეტიც არ იაზრება, არის ის, რაზე მეტიც იაზრება, ეს კი, უეჭველად, შეუძლებელია). — სასრული ნივთები, იმ განსაზღვრებათა მიხედვით, რომელთაც ჩვენ აქ მივაღწიეთ, ისეთია, რომ მათი ობიექტურობა არ ეთანხმება მათს აზრებს, ე. ი. მათს ზოგად განსაზღვრებას, მათს გვარეობას და მათს მიზანს. კარტეზიუსმა და სპინოზამ და ა. შ. უფრო ობიექტურად გამოთქვეს ეს ერთიანობა; უშუალო დარწმუნებულობის, ანუ რწმენის პრინციპი კი მას იღებს უფრო სუბიექტურად, ანსელმის მსგავსად, სახელდობრ ეს პრინციპი ცნობს, რომ ჩვენს ცნობიერებაში ღმერთის წარმოდგენასთან განუყრელად დაკავშირებულია მისი არსის განსაზღვრება. თუ ამ რწმენის პრინციპი გარეგანი სასრული ნივთების წარმოდგენების მიმართაც აღიარებს, რომ ჩვენი ცნობიერება მათზე და მათი არსი ერთმანეთისაგან განუყრელია, რადგან ისინი მჭვრეტელობაში დაკავშირებულნი არიან არსებობის განსაზღვრებასთან, მაშინ ეს უდავოდ სწორია.



მაგრამ უდიდესი უაზრობა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ჩვენს ცნობიერებაში არსებობა ისევე არის დაკავშირებული სასრული ნივთების წარმოდგენასთან, როგორც ღმერთის წარმოდგენასთან; ამ შემთხვევაში დავიწყებული იქნებოდა ის გარემოება, რომ სასრული ნივთები ცვალებადი და წარმავალი არიან, ე. ი. რომ არსებობა მათთან მხოლოდ წარმავალი სახით არის დაკავშირებული, რომ ეს კავშირი სამარადისო კი არაა, არამედ ირღვევა. ამიტომ ანსელმი უგულებელყოფს ამგვარ კავშირს, რომელსაც ჩვენ ვხვდებით სასრული ნივთების მიმართ და სამართლიანად გამოაცხადა სრულყოფილად მხოლოდ ის, რაც არსებობს არა მარტო სუბიექტურად, არამედ ობიექტურადაც. ყოველგვარი მედიდური ათვალწუნება ეგრეთწოდებული ონტოლოგიური დასაბუთებისა და სრულყოფილის ანსელმისეული განსაზღვრებისა, არაფერს არ შველის, რადგან იგი ყოველი უბრალო გულუბრყვილო ადამიანის თავში ზის, ისევე როგორც ყოველ ფილოსოფიაში, როგორც, მაგალითად, უშუალო რწმენის პრინციპში, უკანვე ბრუნდება ყოველგვარი ცოდნისა და ნება-სურვილის წინააღმდეგაც კი.

მაგრამ ანსელმის არგუმენტაციის ნაკლი, რომელსაც მასთან ერთად იზიარებენ დეკარტე და სპინოზა, ისე როგორც უშუალო ცოდნის პრინციპი, — ისაა, რომ ეს ერთიანობა, რაც გამოხატულია როგორც ყველაზე სრულქმნილი, ანუ, აგრეთვე სუბიექტურად დახასიათებულია როგორც ჭეშმარიტი ცოდნა, — წანამძღვარს წარმოადგენს და აღებულია მხოლოდ თავისთავად. ამრიგად, ამ აბსტრაქტულ იგივეობას მოწინააღმდეგეები მაშინვე უპირისპირებენ ორივე განსაზღვრების განსხვავებას, როგორც ეს დიდი ხანია მოხდა ანსელმის წინააღმდეგ, ე. ი., მართლაც, სასრულის წარმოდგენა და არსებობა უპირისპირდება უსასრულოს, რადგან, როგორც ჩვენ ადრე შევნიშნეთ, სასრული ისეთი ობიექტურობაა, რომელიც ამასთან ერთად არ შეესაბამება მიზანს, მის არსებას და ცნებას, განსხვავებულია ამ ცნებისაგან, — ან ისეთი წარმოდგენა, ისეთი სუბიექტური რამ არის, რომელიც არ შეიცავს არსებობას. ეს საყვედური და დაპირისპირება მხოლოდ იმით იხსნება, რომ სასრული აღინიშნება როგორც არა-ჭეშმარიტი რამ, რომ ეს განსაზღვრებანი, თავისთავად აღებული, ცალმხრივია და ყოველგვარ მნიშვნელობას მოკლებული და, ამრიგად, იგივეობა არის ის, რაშიც თვითონ ისინი გადადიან და რაშიც ისინი ერთმანეთს ურიგდებიან.

## B.

## ობიექტი

### § 194.

ობიექტი უშუალო არსია, იმ განსხვავებისადმი გულგრილობის წყალობით, რომელმაც მოხსნა თავისი თავი მასში, ობიექტში. შემდეგ, ობიექტი თავის თავში ტოტალობაა, მაგრამ ამასთანავე იგი ასევე გულგრილია თავისი უშუალო ერთიანობისადმი, რადგან ეს იგივეობა არის მხოლოდ მომენტთა თავისთავად არსებული იგივეობა; ამრიგად იგი იშლება განსხვავებებად, რომელთაგან თვითოეული ტოტალობას წარმოადგენს. ამიტომ ობიექტი მრავალფეროვან განსხვავებულ არსებობათა სრულქმნილი თვითმყოფობისა და მათი ამდენადვე სრულქმნილი არათვითმყოფობის აბსოლუტური წინააღმდეგობაა.

შენიშვნა. განსაზღვრება: აბსოლუტური არის ობიექტი, ყველაზე უკეთესად გამოხატულია ლაიბნიცის მონადაში, რომელიც, მისი აზრით, ობიექტია, მაგრამ ისეთი ობიექტი, რომელსაც აქვს წარმოდგენა თავის თავში, სახელდობრ იგი არის სამყაროს წარმოდგენის ტოტალობა. მის მარტივ ერთიანობაში ყოველი განსხვავება არსებობს მხოლოდ როგორც იდეალური, არათვითმყოფი. მონადაში არაფერი არ შედის გარედან, ის თავის თავში მთელი ცნებაა, რომელიც განსხვავებულია მხოლოდ საკუთარი დიდი ან მცირე განვითარებით. სწორედ ასევე იშლება ეს მარტივი ტოტალობა განსხვავებათა აბსოლუტურ სიმრავლედ ისე, რომ ისინიც აგრეთვე თვითმყოფი [დამოუკიდებელი] მონადები არიან. მონადათა მონადაში და მათ შინაგან განვითარებათა წინასწარ დამყარებულ ჰარმონიაში ეს სუბსტანციები ისევ ქვეითდება არათვითმყოფობისა და იდეალობის დონემდე. ამრიგად, ლაიბნიცის ფილოსოფია სავსებით განვითარებული წინააღმდეგობაა.

დანართი 1. როდესაც აბსოლუტი (ღმერთი) ესმით როგორც ობიექტი, ამ გაგებაზე ჩერდებიან და წინ აღარ მიდიან, მაშინ ეს არის, როგორც უახლეს დროში უმთავრესად ფიხტემ სამართლიანად აღნიშნა, საერთოდ ცრუმორწმუნეობისა და მონური შიშის თვალსაზრისი. ღმერთი უეჭველად ობიექტია და ამასთან მთლიანად ობიექტი, რომლის წინაშე ჩვენს განსაკუთრებულ (სუბიექტურ) მოსაზრებასა და ნებელობას არავითარი ჭეშმარიტება და ღირებულება არ გააჩნია. მაგრამ როგორც სწორედ აბსოლუტური ობიექტი ღმერთი არ უპირისპირდება სუბიექტურობას როგორც ბნელი და მტრული ძალა, არამედ ამ სუბიექტურობას, პირიქით, თავის თავში შეიცავს როგორც არსებით მომენტს. ეს გამოთქმულია ქრისტიანობის რელიგიურ მოძღვრებაში, რომელიც ამბობს, ღმერთს სურს, ყოველი ადამიანი ცხონებულ იქნეს, და მას სურს, ყველა ადამიანმა ნეტარებას მიაღწიოს. ადამიანები ცხონებას, ნეტარებას იმით აღწევენ, რომ ისინი ამაღლდებიან ღმერთთან ერთიანობის შეგნებამდე, ღმერთი მათთვის აღარაა მხოლოდ ობიექტი და, მაშასადამე, შიშისა და ძრწოლის საგანი, როგორც იყო ის რომაელთა რელიგიური ცნობიერებისათვის. შემდეგ, თუ ქრისტიანულ რელიგიაში ღმერთი შეიცნობა როგორც სიყვარული, და მასთან იმდენად, რამდენადაც ის ადამიანებს გამოეცხადა თავის ძეში, რომელიც მასთან ერთიანია, როგორც ამ ცალკეულ, ერთეულ ადამიანში და ამ გზით იხსნა ისინი, — ამით ამავე დროს გამოთქმულია ის დებულება, რომ ობიექტურობისა და სუბიექტურობის დაპირისპირება თავისთავად დაძლეულია, და უკვე ჩვენი საქმეა, ამ ხსნას, ამ ცხონებას ვეზიაროთ იმით, რომ უარვყოთ ჩვენი უშუალო სუბიექტურობა (განვიძარცვოთ ძველი ადამისაგან) და შევიგნოთ ღმერთი, ვითარცა ჩვენი ჭეშმარიტი და არსებითი თვითობა (Selbst).

ისე როგორც რელიგია და რელიგიური კულტი სუბიექტურობისა და ობიექტურობის დაპირისპირების დაძლევაში მდგომარეობს, სწორედ ასევე მეცნიერებას, უფრო კი ფილოსოფიას, სხვა ამოცანა არა აქვს, გარდა იმისა, დაძლიოს ეს დაპირისპირება აზროვნების მეოხებით. შემეცნებაში საერთოდ საქმე იმას ეხება, ჩვენს პირისპირ მყოფ ობიექტურ სამყაროს მოვაცილოთ მისი უცხოობა, ვიპოვოთ ჩვენი თავი მასში, გავეგნოთ მასში, როგორც ჩვეულებრივად ამბობენ, რაც იმას ნიშნავს, ობიექტური დავიყვანოთ ცნებაზე, რომელიც ჩვენი უშინაგანესი თვითობა (Selbst) არის. — აქამდე მოცემული განმარტებიდან შეგვიძლია გავიგოთ, თუ რა უკუღმართობაა, როდესაც სუბიექტურობასა და ობიექტურობას განიხილავენ როგორც მყარ და აბსტრაქტულ დაპირისპირებულობას. ორივე განსაზღვრება მთლიანად დიალექტიკურია. ცნება, რომელიც თავდაპირველად მხოლოდ სუბიექტურია, თავისი საკუთარი მოქმედების შესაბამისად, არ საჭიროებს რა ამისათვის გარეგან მასალას ან ნივთიერებას, მიდის იქამდე, რომ ახდენს თავისი თავის ობიექტივირებას, — ასევე ობიექტიც მყარი, გაქვავებული და უპროცესო რამ

კი არ არის, არამედ მისი პროცესი ის არის, რომ ამავე დროს თავის თავს ამჟღავნებს როგორც სუბიექტური, რომელიც ქმნის შემდგომ წინსვლას *იდეისაკენ*. ვინც ვერ იცნობს სუბიექტურობისა და ობიექტურობის განსაზღვრებებს და მოისურვებს მათს შენარჩუნებას მათს აბსტრაქტულობაში, ის აღმოაჩენს, რომ ეს აბსტრაქტული განსაზღვრებები მას ხელიდან უსხლტება მანამდე, ვიდრე იგი მოასწრებდეს მიმოიხედოს, და ყოველთვის სწორედ იმის საწინააღმდეგოს ამბობს, რის თქმაც მას უნდოდა.

*დანართი* 2. ობიექტურობა შეიცავს სამ ფორმას: *მექანიზმის*, *ქიმიზმის* და *მიზნობრივი მიმართების ფორმებს*. *მექანიკურად* განსაზღვრული ობიექტი უშუალო, ინდიფერენტული ობიექტია. ის, მართალია, შეიცავს განსხვავებას, მაგრამ განსხვავებული ელემენტები ერთმანეთს გულგრილად ეპყრობიან, და მათი კავშირი მათთვის მხოლოდ გარეგანია. *ქიმიზმში*, პირიქით, ობიექტი მჟღავნდება როგორც არსებითად განსხვავებული, ასე რომ ობიექტები არიან ის, რაც არიან, მხოლოდ ერთმანეთთან მიმართების წყალობით და დიფერენცია შეადგენს მათს თვისობრიობას. ობიექტურობის მესამე ფორმა, *ტელეოლოგიური დამოკიდებულება*, მექანიზმისა და ქიმიზმის ერთიანობაა; მიზანი კვლავ არის, ისე როგორც მექანიკური ობიექტი, თავის თავში ჩაკეტილი ტოტალობა, მაგრამ გამდიდრებულია ქიმიზმში წარმოდგენილი დიფერენციის პრინციპით, და ამრიგად ის ეფარდება მის მოპირდაპირე ობიექტს. მიზნის რეალიზაცია ქმნის სწორედ *იდეაზე* გადასვლას.

## a. *მექანიზმი*

### § 195.

ობიექტი 1) მის უშუალობაში არის ცნება მხოლოდ *თავისთავად*; ცნება, როგორც სუბიექტური ცნება პირველად ობიექტს *გარეშეა*, და ყოველგვარი განსაზღვრულობა არის განსაზღვრულობა, რომელიც დადგენილია როგორც გარეგანი რამ. როგორც განსხვავებულთა ერთიანობა ობიექტი ამიტომ არის *რთული* [*შედგენილი*] რამ, რაღაც აგრეგატი, და სხვაზე მოხდენილი მოქმედება გარეგან მიმართებად რჩება; ეს *ფორმალური*



*მექანიზმია*. — ობიექტები ამ მიმართებაში და არათვითმყოფობაში ასევე თვითმყოფი [დამოუკიდებელი] რჩებიან და ერთმანეთზე *გარეგნულად* ახდენენ უკუქმედებას.

*შენიშვნა*. ისე როგორც წნევა და დაჯახება მექანიკური ურთიერთობაა, სწორედ ასევე მექანიკური, *ზეპირი ცოდნაა*, როდესაც სიტყვების აზრი არ გვესმის და გარეგანი რჩება გრძნობების, წარმოდგენისა და აზროვნებისათვის; ისინი ერთმანეთისთვისაც ასევე გარეგანი არიან და უაზრო თანმიმდევრობას წარმოადგენენ. ქცევა, კეთილმსახურება და ა. შ. ასევე *მექანიკურია*, რამდენადაც წეს-ჩვეულებანი, ზნე-ჩვეულებანი, ადათ-კანონები, სინდისის რჩევანი და სხვ. უკარნახებენ ადამიანს იმას, რასაც აკეთებს, და მის ქცევა-მოქმედებებში არაა მისი საკუთარი გონი და ნებისყოფა, ასე რომ ეს მოქმედებები მისთვის გარეგანია.

*დანართი*. მექანიზმიც, როგორც ობიექტურობის პირველი ფორმა, აგრეთვე ის კატეგორიაა, რომელიც საგნობრივი სამყაროს განხილვის დროს ყველაზე უწინ წარმოუდგება რეფლექსიას და რომელზეც ხშირად შეჩერდება ხოლმე იგი და მას ვერ სცილდება. მაგრამ ეს ზერელე და აზრლატაკი განხილვის წესია, რომელიც არასაკმარისია თვით ბუნების მიმართაც კი, მით უფრო გონითი სამყაროს მიმართ. ბუნებაში მექანიზმს ექვემდებარება ჯერ კიდევ თავის თავში ჩაკეტილი, გაუხსნელი მატერიის მხოლოდ სრულიად აბსტრაქტული დამოკიდებულებანი; პირიქით, ამ სიტყვის ვიწრო გაგებით ეგრეთწოდებული ფიზიკური სფეროს მოვლენები და პროცესები (როგორც, მაგალითად, სინათლის, სითბოს, მაგნეტიზმის, ელექტრობის და სხვ. მოვლენები) უკვე ვეღარ აიხსნება წმინდა მექანიკური წესით (ე. ი. წნევით, დაჯახებით, ბიძგით, ნაწილთა გადაადგილებით და ა. შ.), და კიდევ უფრო არადამაკმაყოფილებელია ამ კატეგორიის გამოყენება და გადატანა ორგანული ბუნების სფეროში, რამდენადაც საქმე იმას ეხება, რომ ჩავწვდეთ ამ უკანასკნელის სპეციფიურობას, მაგალითად, მცენარეთა კვებისა და ზრდის გაგებას, მით უმეტეს, როცა ლაპარაკია ცხოველთა შეგრძნებებზე. ყოველ შემთხვევაში უახლესი ბუნებისკვლევის ფრიად არსებით, თვით უმთავრეს ნაკლადაც კი უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ იგი იქაც კი, სადაც საქმე ეხება სრულიად სხვა და უფრო უმაღლეს კატეგორიებს, ვიდრე შიშველი მექანიზმის კატეგორიებია, მაინც ჯიუტად ადგას ამ უკანასკნელთ, წინააღმდეგ იმისა, რაც თავისთავად წარმოუდგება გაურყვნელ მჭვრეტელობას, და ამით გზას იხშობს ბუნების

ადეკვატური შემეცნებისაკენ. ხოლო შემდეგ რაც შეეხება გონითი სამყაროს წარმონაქმნებს, მათი განხილვის დროსაც ძალიან ხშირად შეუსაბამოდ და უკანონოდ წამოეჩრება ხოლმე მექანიკური თვალსაზრისი. ასე, მაგალითად, ასეთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ამბობენ: ადამიანი სხეულისა და სულისაგან *შედგებაო*. ამ დროს ამ ორივეს თვლიან ისეთ რამედ, რომელთაც თითქოს თავისთავად დამოუკიდებელი არსებობა გააჩნდეთ და მხოლოდ გარეგნულად იყვნენ ერთმანეთთან დაკავშირებული. შემდეგ ისეც ხდება, რომ სულს განიხილავენ ერთმანეთის გვერდით დამოუკიდებლად არსებულ ძალთა და უნარიანობათა უბრალო კომპლექსად.

მაგრამ, ერთი მხრივ, როგორც უნდა გადაჭრით უარვყოთ განხილვის მექანიკური წესი, იქ, სადაც იგი პრეტენზიას აცხადებს იმაზე, რომ საერთოდ ცნებებით შემეცნების ადგილი დაიკავოს და მექანიზმი აბსოლუტურ კატეგორიად აღიაროს, ჩვენ მაინც, მეორე მხრივ, გარკვევით უნდა მოვითხოვოთ მექანიზმისათვის ზოგადი ლოგიკური კატეგორიის უფლება და მნიშვნელობა და მისი გამოყენება ამისდაკვალად არავითარ შემთხვევაში არ უნდა შემოიფარგლოს ბუნების მხოლოდ იმ სფეროთი, საიდანაც წარმოდგა ამ კატეგორიის სახელწოდება. მაშასადამე, არაფერი შეიძლება ითქვას იმის წინააღმდეგ, რომ საკუთრივ მექანიკის სფეროს გარეთაც, სახელდობრ, ფიზიკასა და ფიზიოლოგიაში ყურადღება ექცევა მექანიკურ მოქმედებებსაც (როგორც მაგალითად, სიმძიმის, ბერკეტის და სხვ. მისთ. მოქმედებებს); მაგრამ მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის გარემოება, რომ ამ სფეროებში მექანიზმის კანონები გადამწყვეტი აღარ არიან, არამედ მხოლოდ დამხმარე მდგომარეობაში გამოდიან. მაგრამ ამას მაშინვე უნდა დავუმატოთ შემდგომი შენიშვნა, რომ იქ, სადაც ბუნებაში ამა თუ იმ სახით ირღვევა ან ბრკოლდება უმაღლესი, სახელდობრ, ორგანული ფუნქციების ნორმალური მოქმედება, წამსვე თავს იჩენს მექანიზმი, როგორც გაბატონებული რამ, რომელიც სხვამხრივ დაქვემდებარებულია. ასე, მაგალითად, ვისაც კუჭის სისუსტე აწუხებს, გარკვეული საჭმლის მცირე რაოდენობით მიღების შემდეგ კუჭში დაწოლას გრძნობს, მაშინ როდესაც ისინი, ვისაც ჯანმრთელი მომნელებელი ორგანოები აქვთ, იმავე საჭმლის მიღებისას ამ შეგრძნებას არ განიცდიან. ასევეა, როდესაც ადამიანი სხეულის ავადმყოფური მდგომარეობისას საერთოდ *სიმძიმეს* გრძნობს კიდურებში. — გონითი სამყაროს დარგშიც მექანიზმს თავისი, თუმცა დაქვემდებარებული ადგილი უჭირავს. სამართლიანად ლაპარაკობენ მექანიკურ მეხსიერებაზე და ყოველგვარ სხვა მექანიკურ მოქმედებაზე, როგორც, მაგალითად, მექანიკურ კითხვაზე, წერაზე, მუსიკალურ ინსტრუმენტებზე დაკვრის დროს და ა. შ. შემდეგ, რაც შეეხება მეხსიერებას, მოქმედების მექანიკური წესი, შეიძლება ითქვას, მის არსებასაც კი წარმოადგენს. ეს გარემოება უახლეს პედაგოგიკას არც თუ ისე იშვიათად გამორჩენია მხედველობიდან, რამაც დიდი ზიანი მიაყენა ახალგაზრდობის აღზრდას, იცავდა რა იგი თავგამოდებით ინტელექტის ცუდად გაგებულ თავისუფლებას. მიუხედავად ამისა, ვინც მექანიკას მიმართავდა მეხსიერების ბუნების გამოსაკვლევად და მის კანონებს პირდაპირ სულზე გამოიყენებდა, ცუდი ფსიქოლოგი იქნებოდა. მეხსიერებაში მექანიკურობა სწორედ და მხოლოდ ის არის, რომ აქ გარკვეული ნიშნები, ბგერები და ა. შ. ათვისებულია მათს მხოლოდ გარეგან კავშირში და შემდეგ ისინი ამ კავშირში ისეა კვლავწარმოებული, რომ არ საჭიროებს გარკვევით ყურადღების მიპყრობას მათს მნიშვნელობასა და შინაგან კავშირზე. მექანიკური მეხსიერების ეს გარემოება რომ გავიგოთ, ამისთვის სრულიადაც საჭირო არ არის მექანიკის შესწავლა და ასეთი შესწავლა ფსიქოლოგიას როგორც ასეთს არავითარ სარგებლობას არ მოუტანდა.



§ 196.

არათვითმყოფობა, რის გამოც ობიექტი *ძალდატანებას* [*ძალმომრეობას*] განიცდის, მას მხოლოდ იმდენად აქვს (იხ. წინა პარაგრაფი), რამდენადაც იგი თვითმყოფია [დამოუკიდებელია]; და რამდენადაც ობიექტი თავის თავში დადგენილი ცნებაა, ამიტომ ერთ-ერთი ამ განსაზღვრებათაგანი იხსნება არა მის სხვაში, არამედ ობიექტი, თავისი თავის უარყოფის საშუალებით, თავისი არათვითმყოფობის საშუალებით, თვითონ უკავშირდება თავის თავს და მხოლოდ ამის შემდეგაა იგი თვითმყოფი [დამოუკიდებელი]. ამრიგად, ამავე დროს გარეგანობისაგან განსხვავებით და მისი თავის დამოუკიდებლობაში, თვითმყოფობაში უარყოფით, იგი [ობიექტი] არის *უარყოფითი ერთიანობა* თავის თავთან, *ცენტრულობა*, სუბიექტურობა, — რომელშიც თვით იგი [ობიექტი] მიმართულია გარეგანზე და მასთან მიმართებაშია. ეს უკანასკნელიც აგრეთვე ცენტრულია თავის თავში და ამ ცენტრულობაში ასევე შეფარდებულია მხოლოდ სხვა ცენტრთან, თავისი ცენტრულობა აქვს აგრეთვე სხვაში: — ესაა 2) *დიფერენტული მექანიზმი* (ვარდნა, წადილი, ადამიანთა ურთიერთობისადმი მიდრეკილება და სხვ. მისთ.)

§ 197.

ამ ურთიერთდამოკიდებულების განვითარება ქმნის დასკვნას, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იმანენტური უარყოფითობა, როგორც რომელიმე ობიექტის *ცენტრული* ერთეულობა (აბსტრაქტული ცენტრი) ეფარდება არათვითმყოფ ობიექტებს, როგორც მეორე უკიდურესობას, რომელიღაც შუა წევრის საშუალებით, რომელიც თავის თავში აერთებს ობიექტების ცენტრულობას და არათვითმყოფობას, რელატურ ცენტრს: ესაა 3) *აბსოლუტური მექანიზმი*.

§ 198.

აღნიშნული დასკვნა (Ე—ბ—ზ) სამმაგი დასკვნაა. *იმ არათვითმყოფი* ობიექტების ცუდი *ერთეულობა*, რომლებშიც ფორმალური მექანიზმი თავს ისე გრძნობს, როგორც თავის სახლში, ამ არათვითმყოფობის გამო ამდენადვე გარეგანი *ზოგადობაც* არის. ამიტომ ეს ობიექტები წარმოადგენენ *შუა წევრს* აგრეთვე *აბსოლუტურ* და რელატურ ცენტრს შორის (დასკვნის ფორმა ზ—Ე—ბ); რადგან სწორედ ამ არათვითმყოფობის წყალობით ეს ორი ცენტრი ერთმანეთს მოწყდება და კიდურებად იქცევიან, ისევე როგორც ამავე არათვითმყოფობის მეოხებით ისინი ერთმანეთს ეფარდებიან. ასევეა სწორედ *აბსოლუტური ცენტრულობა*, როგორც სუბსტანციალურ-ზოგადი (იგივეობრივად დარჩენილი სიმძიმე), რომელიც როგორც წმინდა უარყოფითობა შეიცავს აგრეთვე ერთეულობას, გამაშუალებელი რგოლია *შეფარდებით ცენტრსა და არათვითმყოფ ობიექტებს* შორის (დასკვნის ფორმა ბ—ზ—Ე); ეს გამაშუალებელი რგოლი, თავისი იმანენტური ერთეულობის ხასიათის მიხედვით არსებითად იმდენადვეა გამყოფი ფაქტორი, რამდენადაც თავისი ზოგადობის მიხედვით იგივეობრივი კავშირი და ურღვევი თავის-თავშიარსი.

*შენიშვნა.* როგორც მზის სისტემა, ისე, მაგალითად, პრაქტიკულ სფეროში სახელმწიფო სამი დასკვნის სისტემას წარმოადგენს. 1) *ერთეული* (პიროვნება) თავისი *განსაკუთრებულობის* მეოხებით (ფიზიკური დ სულიერი მოთხოვნილებების საშუალებით, რომლებიც თავიანთ შემდგომ განვითარებაში თა-



ვისთვის აყალიბებენ სამოქალაქო საზოგადოებას) უკავშირდება *ზოგადობას* (საზოგადოებას, სამართალს, კანონს, მთავრობას). 2) ნება, ინდივიდთა მოქმედება ის გამაშუალებელი რგოლია, რომლის წყალობით კმაყოფილდება საზოგადოების, სამართლისა და ა. შ. მოთხოვნილებანი, ისე როგორც საზოგადოებას, სამართალს და ა. შ. აღსრულებისა და განხორციელების საშუალებას აძლევს; 3) მაგრამ ზოგადი (სახელმწიფო, მთავრობა, სამართალი) სუბსტანციალური საშუალოა, რომელშიც ინდივიდები და მათი დაკმაყოფილება ჰპოვებენ და იღებენ თავიანთ აღსრულებულ რეალობას, გაშუალებას და მყარ არსებობას. თვითეული ამ განსაზღვრებათაგანი, აკავშირებს რა მათ გაშუალება მეორე უკიდურესობასთან, სწორედ ამავე პროცესში უკავშირდება ის თავის თავს, აწარმოებს თავის თავს, და ეს წარმოება არის თვითშენახვა. — მხოლოდ ამ დაკავშირების ბუნების წყალობით, ამ, ერთი და იმავე ტერმინებიან დასკვნათა სამობის მეოხებით ხდება ჭეშმარიტი გაგება მთელისა მის ორგანიზაციაში.

§ 199.

*უშუალობა* არსებობისა, რომელიც ობიექტებს გააჩნიათ აბსოლუტურ მექანიზმში, იმით უარიყოფა *თავის თავში*, რომ ამ ობიექტების თვითმყოფობა [დამოუკიდებლობა] გაშუალებულია მათი ურთიერთმიმართებით, მაშასადამე, მათი არათვითმყოფობით. ამრიგად, ობიექტი უნდა დადგინდეს როგორც *დიფერენტული* [*არაგულგრილი*] *თავის არსებობაში თავისი* სხვის მიმართ.

b. *ქიმიზმი*

§ 200.

*დიფერენტულ ობიექტს* აქვს რაღაც იმანენტური *განსაზღვრულობა*, რომელიც მის ბუნებას შეადგენს და რომელშიც მას არსებობა გააჩნია. მაგრამ როგორც *ცნების* დადგენილი ტოტალობა ამ თავისი ტოტალობისა და თავისი არსებობის განსაზღვრულობის წინააღმდეგობაა. ამიტომ იგი მისწრაფებაა იმისა, რომ მოხსნას ეს წინააღმდეგობა და მისი მუნარსი ცნებას გაუთანაბროს.

*დანართი.* ქიმიზმი კატეგორიაა ობიექტურობისა, რომელსაც როგორც წესი, განსაკუთრებით არ გამოყოფენ, არამედ აერთიანებენ მექანიზმთან და ამ შეერთებაში მექანიკური ურთიერთობის საერთო სახელით ჩვეულებრივ უპირისპირებენ *მიზანშეწონილების* დამოკიდებულებას. ამის საბაბი იმაში უნდა ვეძიოთ, რომ *მექანიზმსა* და *ქიმიზმს* ყოველ შემთხვევაში ერთმანეთთან საერთო ისა აქვთ, რომ ისინი მხოლოდ *თავისთავად* არსებული ცნებაა, მაშინ როდესაც *მიზანი*, პირიქით, განხილული უნდა იქნეს როგორც *თავისთვის* არსებული ცნება. მაგრამ მექანიზმი და ქიმიზმი აგრეთვე ძალიან გარკვევით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, და სახელდობრ *იმგვარად*, რომ ობიექტი, მექანიზმის ფორმით, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენს მხოლოდ გულგრილ მიმართებას თავისთავთან, ქიმიური ობიექტი კი, პირიქით, უსათუოდ სხვასთან მიმართებაში იჩენს თავს. მართალია, მექანიზმშიც უკვე გამოდიან სხვასთან მიმართებანი, როდესაც იგი შემდგომ ვითარდება. მაგრამ მექანიკური ობიექტების მიმართება ერთმანეთთან ჯერჯერობით მხოლოდ გარეგანი მიმართებაა, ისე, რომ ერთმანეთთან მიმართებაში მყოფი ობიექტები ინარჩუნებენ თვითმყოფობის მოჩვენებას. ასე, მაგალითად, ბუნებაში, სხვადასხვა ციური სხეულები, რომლებიც ჩვენს მზის სისტემას შეადგენენ, ერთმანეთთან მოძრაობის დამოკიდებულებაში იმყოფებიან და ამ მოძრაობის მეოხებით ერთმანეთთან მიმართებაში აღმოჩნდებიან. მაგრამ მოძრაობა, როგორც სივრცისა და დროის ერთიანობა, მხოლოდ მთლად გარეგანი და აბსტრაქტული მიმართებაა და ამიტომ ასე ჩანს, რომ ერთმანეთთან ასეთ გარეგან მიმართებაში მყოფი ციური სხეულები იქნებიან და დარჩებიან იმად, რაც არიან, მათი ამ ურთიერთმიმართების გარეშეც.—პირიქით, სულ სხვაგვარად არის საქმე ქიმიზმის მიმართ: ქიმიურად დიფერენტული [არაგულგრილი] ობიექტები არიან ის, რაც არიან, გარკვევით მხოლოდ ამ დიფერენციის [არაგულგრილობის] წყალობით და ამრიგად წარმოადგენენ აბსოლუტურ მისწრაფებას, რომ მოახდინონ ერთმანეთთან ინტეგრირება, შეერთება ერთ მთელად ერთმანეთის საშუალებით.

§ 201.

ამიტომ ქიმიური პროცესის პროდუქტია *ნეიტრალური* თავის იმ დაძაბულ კიდურ წევრთა შორის, რასაც ისინი წარმოადგენენ *თავისთავად*. ცნება, კონკრეტული ზოგადი, ობიექტ-



თა დიფერენციის, განკერძოების საშუალებით უკავშირდება ერთეულობას, პროდუქტს, და ამ დაკავშირებაში ის უკავშირდება მხოლოდ თავის თავს. სწორედ ასევე ამ პროცესში სხვა დასკვნებიცაა. ერთეულობა, როგორც მოქმედება, ამავე დროს არის გამაშუალებელი, ისე როგორც კონკრეტული ზოგადი, დაძაბულ კიდურთა არსება, რომელიც პროდუქტში იძენს მუნარსს.

§ 202.

ქიმიზმს, როგორც ობიექტურობის რეფლექსიურ დამოკიდებულებას, წანამძღვარად ობიექტთა დიფერენტულ ბუნებასთან ერთად აქვს აგრეთვე მათი *უშუალო* თვითმყოფობაც; პროცესი წარმოადგენს იქით და აქეთ გადასვლას ერთი ფორმიდან მეორე ფორმაში, რომელი ფორმებიც ამასთან ერთად ჯერ კიდევ გარეგანად რჩებიან. ნეიტრალურ პროდუქტში მოხსნილია ის განსაზღვრული თვისებები, რომლებიც კიდურ წევრებს ერთმანეთის მიმართ ჰქონდათ. მართალია, ეს პროდუქტი ცნებას შეესაბამება, მაგრამ დიფერენცირების *განმასულიერებელი* პრინციპი მასში არ არსებობს, რადგან იგი უკუჩაიძირა უშუალობაში; ამიტომ ნეიტრალური შეიძლება დაიშალოს. მაგრამ ეს განმსჯელი, განმასხვავებელი პირველგამყოფი (urteilende) პრინციპი, რომელიც ნეიტრალურს ჰყოფს დიფერენტულ კიდურებად და ინდიფერენტულ ობიექტს საერთოდ ანიჭებს თავის დიფერენციას, თვისობას და განსულიერებას სხვის მიმართ, ეს პროცესიც, ისე როგორც მძაბავი გათიშვა [გაყოფა], იმ პირველი პროცესის გარეთ ხვდება.

*დანართი.* ქიმიური პროცესი ჯერ კიდევ სასრული, პირობადებული პროცესია. ცნება როგორც ასეთი, ჯერ მხოლოდ ამ პროცესის შინაგანია და ჯერ კიდევ ვერ იღებს აქ არსებობას თავის თავისთვის-არსში. ნეიტრალურ პროდუქტში პროცესი გამქრალია და აღმძვრელი საწყისი მის გარეთ იმყოფება.

§ 203.

მაგრამ ამ ორი პროცესის *გარეგანობა*, — დიფერენტულის დაყვანა ნეიტრალურზე და ინდიფერენტულის ან ნეიტრალურის დიფერენცირება, — რაც მათ გამოავლენს როგორც დამოუკიდებელთ ერთმანეთის მიმართ, მათს სასრულობას გვიჩვენებს პრო-

დუქტში გადასვლის დროს; ამ პროდუქტში ისინი მოხსნილი არიან. პირიქით, პროცესი წარმოადგენს დიფერენტული ობიექტების წინასწარ ნაგულისხმებ უშუალობას როგორც უმნიშვნელოს. გარეგანობისა და უშუალობის ამ *უარყოფის* მეოხებით, რომლებშიც [გარეგანობასა და უშუალობაში] ჩაძირული იყო ცნება როგორც ობიექტი, ამ გარეგანობისა და უშუალობის *წინაშე* იგი დადგენილია როგორც *თავისუფლად* და *თავისთვის* არსებული, ე. ი. ახლა დადგენილია როგორც *მიზანი*.

*დანართი*. ქიმიზმიდან მიზანშეწონილ ურთიერთობაზე გადასვლა იმით ხდება, რომ ქიმიური პროცესის ორივე ფორმა ერთმანეთს ხსნიან. ამის წყალობით ხდება განთავისუფლება ცნებისა, რომელიც ქიმიზმსა და მექანიზმში ჯერჯერობით მხოლოდ *თავისთავად* იმყოფება და, ამრიგად, თავისთვის არსებული ცნება *მიზანია*.

## c. *ტელეოლოგია*

### § 204.

მიზანი არის თავისუფალ არსებობაში შესული, *თავისთვის არსებული* ცნება უშუალო ობიექტურობის *უარყოფისა* და შებრუნების საშუალებით. იგი განსაზღვრულია როგორც *სუბიექტური* მიზანი, რადგან ეს უარყოფა უპირველეს ყოვლისა *აბსტრაქტულია* და ამიტომ ჯერჯერობით ობიექტურობა მხოლოდ უპირისპირდება მას. მაგრამ სუბიექტურობის ეს განსაზღვრულობა *ცალმხრივია* ცნების ტოტალობასთან შედარებით და სახელდობრ *თვით მისთვისაც*, *თვით მიზნისთვისაც* კი ცალმხრივია, რადგან ყოველგვარმა განსაზღვრულობამ თავისი თავი მოხსნილად დაადგინა. ამრიგად მისთვისაც [მიზნისთვისაც] მის მიერ ნაგულისხმევი ობიექტი მხოლოდ იდეელური *თავის თავში უმნიშვნელო* რეალობაა. როგორც თავისთავთან იგივეობის ეს წინააღმდეგობა მასში დადგენილი უარყოფისა და დაპირისპირების მიმართ თვითონ მიზანი წარმოადგენს მოხსნას (Aufheben), *მოქმედებას*, რომელიც დაპირისპირებას უარყოფს, შეაბრუნებს ისე, რომ იგი მას დაადგენს თავისთავთან იგივურად. ეს *მიზნის რეალიზაციაა*, რომელშიც, ხდის რა თავის თავს თავისი სუბიექტურობის სხვად და აობიექტუ-



რებს რა თავის თავს, იგი ხსნის ორივეს [სუბიექტურობისა და ობიექტურობის] განსხვავებას, — *მხოლოდ თავის თავს* უკავშირდება და *თავის თავს ინახავს*.

*შენიშვნა*. ერთი მხრივ, მიზნის ცნება ზედმეტია, მაგრამ, მეორე მხრივ, სამართლიანად ეწოდა მას *გონების ცნება* და დაუპირისპირდა განსჯის აბსტრაქტულ ზოგადს, რომელიც მხოლოდ *დაიქვემდებარებს* განსაკუთრებულს, მაგრამ თავის თავში არა აქვს იგი. — შემდეგ უნდა ითქვას, რომ უაღრესად მნიშვნელოვანია განსხვავება მიზანსა, როგორც *საბოლოო მიზეზსა* და მხოლოდ *მოქმედ მიზეზს*, ე. ი. ჩვეულებრივ ეგრეთწოდებულ მიზეზს შორის. მიზეზი ეკუთვნის ჯერ კიდევ გაუხსნელ, ბრმა აუცილებლობას; ამიტომ ის ვლინდება როგორც თავის სხვაში გარდამავალი და ამ დროს კარგავს თავის თავდაპირველ საწყისობას დადგენილ-არსში; მიზეზი პირველად მხოლოდ თავის თავში ან ჩვენთვის ხდება მიზეზი მოქმედებაში და ბრუნდება *თავის თავში*. მიზანი, პირიქით, დადგენილია როგორც *თვით თავის თავში* შემცველი განსაზღვრულობა, ან მოქმედება — ის, რაც მიზეზში ჯერ კიდევ ვლინდება როგორც სხვადყოფნა, ასე რომ იგი თავის მოქმედებაში კი არ გადადის, არამედ *თავის თავს ინარჩუნებს*, ე. ი. მას თავის შედეგად მხოლოდ თავისი თავი აქვს და *დასასრულს* იგივეა, რაც *დასაწყისში*, თავდაპირველ საწყისობაში იყო; მხოლოდ ამ თავის თავში შენარჩუნებით არის იგი ჭეშმარიტად თავდაპირველი.— მიზანი მოითხოვს სპეკულატურ გაგებას, როგორც ცნება, რომელიც თვითონ საკუთარ *ერთიანობასა* და თავისი განსაზღვრებების *იდეალურობაში* შეიცავს *მსჯელობას*, *პირველ სჯას*, *პირველდაყოფას* (Urteil) ან უარყოფას, სუბიექტურისა და ობიექტურის დაპირისპირებას, და ამდენადვე არის მისი [ამ დაპირისპირების] მოხსნა.

როდესაც მიზანზე ვლაპარაკობთ, ჩვენ მაშინვე არ უნდა ვიგულისხმოთ მხოლოდ და მხოლოდ ის ფორმა, რომელი ფორმითაც იგი ცნობიერებაში არის როგორც წარმოდგენაში არსებული განსაზღვრება. *შინაგანი* მიზანშეწონილების ცნებით *კანტმა* კვლავ გააცოცხლა იდეა საზოგადოდ და, კერძოდ კი, სიცოცხლის იდეა. *არისტოტელეს* მიერ მოცემული განსაზღვრება სიცოცხლისა უკვე შეიცავს შინაგან მიზანშეწონილებას და ამიტომ უსასრულოდ მაღლა დგას უახლესი ტელეოლოგიის ცნებაზე, რომელსაც

მხედველობაში ჰქონდა მხოლოდ *სასრული*, *გარეგანი* მიზანშეწონილება.

მოთხოვნილება, მისწრაფება მიზნის უახლოესი მაგალითებია; ისინი *ნაგრძნობი* წინააღმდეგობაა, რომელსაც ადგილი აქვს თვით ცოცხალი სუბიექტის *შიგნით*, და გადადიან მოქმედებაში, რომ უარყონ ეს უარყოფა, რაც ჯერ კიდევ შიშველი სუბიექტურობაა. *დაკმაყოფილება* აღადგენს ზავს სუბიექტსა და ობიექტს შორის, რადგან ობიექტური, რომელიც *მიღმა* იმყოფება მანამდე, სანამ წინააღმდეგობა არსებობას განაგრძობს (ე. ი. სანამ იგრძნობა მოთხოვნილება), იხსნება ამ თავის ცალმხრივობაში, სუბიექტურთან შეერთების მეოხებით. — ვინც ასე ბევრს ლაპარაკობს სასრულის სიმყარესა და გადაულახაობაზე, როგორც სუბიექტურის, ისე ობიექტურის დაუძლეველობაზე, ყოველ მისწრაფებაში მათ საწინააღმდეგო მაგალითები აქვთ. მისწრაფება, ასე ვთქვათ, *დარწმუნებულობაა* იმისა, რომ მარტო სუბიექტური მხოლოდ ცალმხრივია და მას ისევე არ გააჩნია არავითარი ჭეშმარიტება, როგორც (მარტო) ობიექტურს. შემდეგ, მისწრაფება ამ თავისი დარწმუნებულობის *შესრულებაა*; ის ახორციელებს ამ დაპირისპირების მოხსნას; იგი ხსნის სუბიექტურს, რომელიც მხოლოდ სუბიექტური არის და რჩება, იგი ხსნის აგრეთვე ობიექტურს, რომელიც არის და რჩება მხოლოდ ობიექტური; მისწრაფება ახორციელებს მათი სასრულობის მოხსნას.

რაც შეეხება მიზნის მოქმედებას, შეიძლება ყურადღება მივაქციოთ კიდევ იმას, რომ *დასკვნაში*, რომელიც თვით ეს მოქმედებაა, იგი მიზანს იკავშირებს რეალიზაციის საშუალებით; მიზნის მოქმედებისას გვხვდება როგორც არსებითი რამ, ტერმინთა *უარყოფა*. ეს უარყოფა ახლახან მოხსენიებული უარყოფაა მიზანში როგორც ასეთში მოცემული უშუალო სუბიექტურობისა, ისე როგორც იგი არის *უშუალო* ობიექტურობის (საშუალებისა და წარნამძღვარებ ობიექტთა) უარყოფა. ეს იგივე უარყოფაა, რომელსაც ჩვენ ვახდენთ სამყაროს შემთხვევითი ნივთების მიმართ, ასევე საკუთარი სუბიექტურობის მიმართ, როდესაც ხდება გონის ამაღლება ღმერთამდე. ეს ის მომენტია, რაც, როგორც *შესავალსა* და 192-ე პარაგრაფში აღვნიშნეთ, მხედველობიდან გამორჩებათ და რასაც სტოვებენ განსჯითი დასკვნების იმ ფორმით, რომელიც ეძლევა გონის ამ ამაღლებას ეგრეთწოდებულ ღმერთის არსებობის დასაბუთებებში.



## § 205.

ტელეოლოგიური მიმართება, როგორც უშუალო, უპირველეს
ყოვლისა, *გარეგანი* მიზანშეწონილებაა, და ცნება უპირისპირ-
დება ობიექტს, როგორც რაიმე *წარნამძღვარებს*. ამი-
ტომ მიზანი *სასრულია*, ნაწილობრივ თავისი *შინაარსის*
გამო, ნაწილობრივ კი იმის გამო, რომ მას წინასწარ ნახულ ობიექტ-
ში, როგორც *მასალაში* მისი რეალიზაციისათვის, თავისი
ერთგვარი გარეგანი პირობა გააჩნია. ამდენად მისი თვითგანსაზღვრა
მხოლოდ *ფორმალურია*. მიზნის ეს უშუალობა უფრო
იმას ნიშნავს, რომ *განსაკუთრებულობა* (რომელიც,
როგორც *ფორმის განსაზღვრულობა*, მიზნის სუ-
*ბიექტურობაა*) ვლინდება როგორც თავის თავში რეფლექტირე-
ბული, რომ *შინაარსი* გამოდის როგორც ფორმის *ტოტალო-
ბისაგან*, თავისთავად სუბიექტურობისაგან, ცნებისაგან *გან-
სხვავებული* რამ. ეს განსხვავება შეადგენს მიზნის *სასრუ-
ლობას თვით თავის თავის შიგნით*. ამის გამო მი-
ზნის შინაარსი ისევე შეზღუდული, შემთხვევითი და მოცემული რამ
არის, როგორც მიზნის ობიექტია განსაკუთრებული და წინასწარ
ნახული რამ.

*დანართი*. როდესაც მიზანზეა ლაპარაკი, მაშინ ჩვეულე-
ბრივად მხედველობაში აქვთ მხოლოდ გარეგანი მიზანშეწონილება.
განხილვის ამ წესის დროს ნივთებს უყურებენ არა როგორც ისეთ
რამეს, რაც თავის თავში ატარებს თავის განსაზღვრებას, დანიშნუ-
ლებას, არამედ როგორც *საშუალებას*, რომელსაც უბრა-
ლოდ იყენებენ და იხმარენ მათ გარეშე მდებარე მიზნის განსახორ-
ციელებლად. ეს საერთოდ *სარგებლიანობის* თვალსაზ-
რისია, რომელიც ოდესღაც დიდ როლს ასრულებდა აგრეთვე მეც-
ნიერებებშიც, მაგრამ შემდეგ მას დამსახურებულად უნდობლობა
გამოუცხადეს და იგი აღიარებულ იქნა როგორც არასაკმარისი ნივთ-
თა ბუნების ჭეშმარიტი გაგებისათვის. ყოველ შემთხვევაში სას-
რულ ნივთებს როგორც ასეთს სამართლიანობა უნდა მივაგოთ და გან-
ვიხილოთ ისინი არა როგორც უკანასკნელნი, არამედ ისეთნი, რომელ-
ნიც საკუთარ ფარგლებს იქით მიგვითითებენ. მაგრამ სასრული ნივ-
თების ეს უარყოფითობა მათი საკუთარი დიალექტიკაა და იმისათ-
ვის, რომ ეს უკანასკნელი შევიცნოთ, უპირველეს ყოვლისა, მათს
დადებით შინაარსს უნდა ჩავწვდეთ. თუმცა უნდა შევნიშნოთ, რომ რამ-
დენადაც განხილვის ტელეოლოგიური წესის დროს კეთილგანზრახულ

ინტერესთან გვაქვს საქმე, სახელდობრ იმასთან, რომ გვიჩვენონ ბუნებაში გამომჟღავნებული სიბრძნე ღვთისა, ამდენად ეს ინტერესი ვერ კმაყოფილდება, რადგან იმ მიზანთა გამონახვას, რომელნიც ნივთებს საშუალებად იყენებენ, არ გავყავართ სასრულის ფარგლებს გარეთ და ადვილად გვითრევს მწირ რეფლექსიებში; ასე, მაგალითად, როდესაც განიხილავენ არა მარტო ვაზს იმ ცნობილი სარგებლიანობის თვალსაზრისით, რომელიც მას ადამიანისათვის მოაქვს, არამედ ამ თვალსაზრისით განიხილავენ აგრეთვე კორპის ხესაც და ამბობენ, რომ მისი დანიშნულებაა მისი ქერქიდან გამოვჭრათ საცობი, რათა ღვინის ბოთლებს დავუცოთ. წინათ ამ აზრით მთელი წიგნები იწერებოდა, და ადვილი გასაგებია, რომ ამრიგად არავითარი სარგებლობა არ შეიძლება ჰქონდეს არც რელიგიისა და არც მეცნიერების ჭეშმარიტი ინტერესებისათვის. გარეგანი მიზანშეწონილება უშუალოდ წინ უსწრებს იდეას, მაგრამ ხშირად ხდება, რომ ზღურბლზე მდგომი სწორედ ყველაზე უფრო არადამაკმაყოფილებელი აღმოჩნდება.

§ 206.

ტელეოლოგიური მიმართება დასკვნაა, რაშიც სუბიექტური მიზანი უკავშირდება მისთვის გარეგან ობიექტურობას რომელიმე საშუალო ტერმინის მეოხებით, რომელიც ორივეს ერთიანობას წარმოადგენს; ეს ერთიანობა, ერთი მხრივ, *მიზანშეწონილი მოქმედებაა*, მეორე მხრივ, მიზნისადმი *უშუალოდ* დაქვემდებარებული ობიექტურობა, *საშუალება*.

*დანართი.* მიზნის განვითარება იდეისაკენ სამ საფეხურს გადის: *პირველს*, სუბიექტური მიზნის საფეხურს, *მეორეს*, განხორციელების პროცესში მყოფი მიზნის საფეხურს და *მესამეს*, განხორციელებული მიზნის საფეხურს. სულ პირველად გვაქვს სუბიექტური მიზანი და ის, როგორც თავისთვის არსებული ცნება, თვით ცნების მომენტთა მთლიანობაა (ტოტალობაა). ამ მომენტთაგან პირველია თავისი თავის იგივური ზოგადობა, თითქოს ერთგვარი ნეიტრალური პირველი წყალი, რომელიც ყველაფერს შეიცავს, მაგრამ რომელშიც ჯერ კიდევ არაფერია განსხვავებულ-გარჩეული. შემდეგ, მეორე მომენტია ამ ზოგადის განკერძოება, განსაკუთრებულობა, რის წყალობითაც ზოგადი განსაზღვრულ შინაარსს იღებს. რადგანაც შემდეგ ეს განსაზღვრული შინაარსი დადგინდება



ზოგადის მოქმედებით, ამიტომ ზოგადი ამ შინაარსის საშუალებით თავის თავს უბრუნდება და თვით თავის თავს *უკავშირდება*. ამის შესაბამისად, როდესაც მიზანს ვისახავთ, ვამბობთ აგრეთვე, რომ რაღაც *გადავწყვიტეთ*, და ამრიგად წარმოგვიდგენია, რომ თავისუფალნი ვართ მანამდე, ვიდრე მივიღებდით გადაწყვეტილებას, როგორც ამა თუ იმ განსაზღვრისათვის მისაწვდომნი; მაგრამ შემდეგ სწორედ ასევე ვამბობთ, რომ ჩვენ რაღაც *განვიზრახეთ*, რითაც იმას გამოვხატავთ, რომ სუბიექტი გამოვიდა მხოლოდ თავისთვის არსებული შინაგანი ცხოვრებიდან და შედის ურთიერთობაში მის პირდაპირ მდგომ ობიექტურობასთან. ეს იძლევა შემდეგ წინსვლას მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტური მიზნიდან გარეთ მიმართული მიზანშეწონილი მოქმედებისაკენ.

§ 207.

1) *სუბიექტური* მიზანი არის დასკვნა, რომელშიც *ზოგადი* ცნება განსაკუთრებულობის საშუალებით იმგვარად უკავშირდება ერთეულობას, რომ ეს უკანასკნელი [ერთეულობა], როგორც თვითგანსაზღვრა, *მსჯელობს* (*urteilt*), ე. ი. იმ ჯერ კიდევ განუსაზღვრელ ზოგადს არა მარტო განაკერძოებს და განსაზღვრულ *შინაარსად* აქცევს, არამედ სუბიექტურობისა და ობიექტურობის *დაპირისპირებასაც* დაადგენს; — ამავე დროს ერთეულობა არის დაბრუნება თავის თავში, რადგან იგი ობიექტურობის პირისპირ ნაგულისხმევ ცნების სუბიექტურობას თავის თავში ჩაკეტილ ტოტალობასთან შედარებით განსაზღვრავს როგორც ნაკლოვანს და ამასთან ერთად *გარეთ* მიბრუნდება.

§ 208.

2) ეს *გარეთ მიბრუნებული მოქმედება*, *როგორც ერთეულობა* სუბიექტურ მიზანში იგივურია განსაკუთრებულობისა, რომელიც შინაარსის გარდა *შეიცავს* აგრეთვე *გარეგან ობიექტურობას*, და პირველად *უშუალოდ* უკავშირდება ობიექტს და მას ეუფლება როგორც *საშუალებას*. ცნება ეს უშუალო *ძლიერებაა*, იმიტომ რომ იგი არის თავის თავთან იგივური უარყოფითობა, რომელშიც ობიექტის *არსი* მთლიანად განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ

*იდეალური* — *მთელი საშუალო ტერმინი* ცნების ეს შინაგანი ძლიერებაა, როგორც *მოქმედებისა*, რომელთანაც *ობიექტი*, როგორც *საშუალება* უშუალოდ შეერთებულია და რომელსაც ის ექვემდებარება.

*შენიშვნა*. სასრულ მიზანშეწონილებაში საშუალო ტერმინი *გაყოფილია* ორ ერთმანეთისთვის გარეგან მომენტად, — *მოქმედებად* და ობიექტად, რომელიც *საშუალებად* არის გამოყენებული. ამ ობიექტზე მიზნის მიმართება როგორც *ძალაუფლება*, და მისი დაქვემდებარება თავის თავისადმი *უშუალო*, იგი დასკვნის *პირველი წანამძღვარია*, — რამდენადაც ცნებაში, როგორც თავისთვის არსებულ იდეალობაში, *ობიექტი* დადგენილია როგორც თავის თავში უმნიშვნელო. ეს მიმართება ანუ პირველი წანამძღვარი *თვითონ იქცევა საშუალო* ტერმინად, რომელიც იმავე დროს დასკვნაა *თავის თავში*, რადგან მიზანი ობიექტურობას უკავშირდება ამ მიმართების საშუალებით, თავისი მოქმედების საშუალებით, რომელშიც ის არის და გაბატონებული რჩება.

*დანართი*. მიზნის შესრულება მიზნის რეალიზაციის გაშუალებული წესია; მაგრამ ასევე საჭიროა აგრეთვე უშუალო რეალიზაცია. მიზანი უშუალოდ ეუფლება ობიექტს, რადგან იგი წარმოადგენს ძალაუფლებას ობიექტზე, იმიტომ რომ იგი შეიცავს გან-საკუთრებულობას, ხოლო ამ უკანასკნელშიც აგრეთვე ობიექტურობაა. — ცოცხალ არსებას გააჩნია სხეული, სული ეუფლება მას და მასში უშუალოდ ობიექტურდება. — ადამიანის სულს ბევრი შრომა-გარჯა სჭირდება, რათა თავისი სხეულებრიობა საშუალებად აქციოს; ადამიანი ჯერ თითქოს თავის სხეულს უნდა დაეუფლოს, რათა იგი თავისი სულის ორგანოდ, ინსტრუმენტად [იარაღად] აქციოს.

§ 209.

3) მიზანშეწონილი მოქმედება მისი საშუალებით ჯერ კიდევ გარეთაა მიმართული, რადგან მიზანიც ასევე *არაა* ობიექტის იგივური; ამიტომ ისიც ჯერ გაშუალებული უნდა იქნეს უკანასკნელის [ობიექტის] მიერ. საშუალება, როგორც ობიექტი, ამ მეორე წანამძღვარში *უშუალო* მიმართებაშია დასკვნის *მეორე* კიდურწევრთან, ობიექტურობასთან, როგორც წინასწარ ნაგულისხმევთან, მასალასთან. ეს მიმართება ახლა უკვე მიზნის მსახურ მექანიზმისა და ქიმიზმის სფეროა, რომელთა ჭეშმარიტებასა და თავისუფალ ცნებას ის [მიზანი] წარმოადგენს. გონების *ცბიერებას* წარმოადგენს ის, რომ სუბიექტური მიზანი, როგორც იმ პროცესების წამმართველი ძალაუფლება, რომლებშიც *ობიექტური* იშლება, ერთმანეთზე ილევა და იხსნება, თვით *მათ გარეშე* დგას და ამასთან ერთად არის ის, რაც მათში *მდგომარეობს*, მათში *ინახება*.



*დანართი*. გონება იმდენადვე *ცბიერია*, რამდენადაც *ძლიერია*. ცბიერება საერთოდ მდგომარეობს გამაშუალებელ მოქმედებაში, რომელიც, თუმცა ობიექტებს თავიანთი ბუნების შესაბამისად ერთმანეთზე ამოქმედებს და საშუალებას აძლევს მათ ერთმანეთზე მოქმედებით განლიონ და გამოფიტონ ერთმანეთი, თუმცა ამ პროცესში უშუალოდ არ ერევა, მაგრამ მაინც მხოლოდ *თავის საკუთარ* მიზანს ახორციელებს. ამ აზრით შეიძლება ვთქვათ, რომ ღვთის განგება, სამყაროს და მისი პროცესის მიმართ ისე იქცევა როგორც აბსოლუტური ცბიერება. ღმერთი ადამიანებს საშუალებას აძლევს იმოქმედონ, როგორც ნებავთ, მათ განსაკუთრებულ ვნებებსა და ინტერესებს გასაქანს აძლევს, მაგრამ ის, რაც ამით შედეგად ძიიღება, *მის* იმ ზრახვათა აღსრულებას წარმოადგენს, რომლებიც სავსებით განსხვავდებიან იმ მიზნებისაგან, ისინი რომ ხელმძღვანელობდნენ, რომლებითაც ის სარგებლობს.

§ 210.

ამრიგად, რეალიზებული მიზანი სუბიექტურისა და ობიექტურის *დადგენილი ერთიანობაა*. მაგრამ ეს ერთიანობა არსებითად ისეა განსაზღვრული, რომ სუბიექტური და ობიექტური მხოლოდ მათი *ცალმხრივობის* მიხედვითაა ნეიტრალიზებული და მოხსნილი, ხოლო ობიექტური მასში ემორჩილება მიზანს როგორც თავისუფალ ცნებას, ამით კი ემორჩილბა მის ძალაუფლებას და ქცეულია მიზნის შესაბამისად. მიზანი თავის თავს *იცავს* და *ინახავს* ობიექტურში და ობიექტურის წინააღმდეგ, იმიტომ რომ, გარდა იმისა, რომ იგი *ცალმხრივი* სუბიექტურია, განსაკუთრებულია, ის აგრეთვე კონკრეტული ზოგადია, რომელიც ორივეს [სუბიექტურისა და ობიექტურის] თავისთავად არსებული იგივეობაა. ეს ზოგადი, როგორც უბრალოდ რეფ-

ლექტირებული თავის თავში, შინაარსია, რომელიც ერთი და იგივე რჩება დასკვნის ყველა სამი ტერმინისა და მათი მოძრაობის მანძილზე.

§ 211.

მაგრამ სასრულ მიზანშეწონილებაში შესრულებული მიზანი ისევე გაპობილია თავის თავში, როგორც იყო შუა წევრი და საწყისი მიზანი. ამიტომ მიიღეს ფორმა, რომელიც გარეგნულად აქვს მიყენებული წინასწარნახულ მასალას, ფორმა, რომელიც მიზნის შეზღუდული შინაარსის გამო ასევე შემთხვევით განსაზღვრებას წარმოადგენს. მიღწეული მიზანი ამიტომ მხოლოდ რომელიმე ობიექტია, რომელიც თავის მხრივ კვლავ საშუალება ან მასალაა სხვა მიზნებისათვის, და ასე შემდეგ უსასრულოდ.

§ 212.

მაგრამ ის, რაც მიზნის რეალიზაციაში თავისთავად ხდება, ისაა, რომ მოიხსნება ცალმხრივი სუბიექტურობა და მის საპირისპიროდ მყოფი ობიექტური დამოუკიდებლობის მოჩვენება. როდესაც საშუალებას დაეუფლება, ცნება თავის თავს დაადგენს როგორც ობიექტის თავისთავად არსებულ არსებას; მექანიკურ და ქიმიურ პროცესებში ობიექტის დამოუკიდებლობა უკვე თავისთავად აქროლდა, ხოლო მისი მსვლელობის დროს მიზნის ბატონობის ქვეშ იხსნება იმ დამოუკიდებლობის მოჩვენებაც, იხსნება უარყოფითი ამ ცნების წინააღმდეგ. მაგრამ იმის გამო, რომ შესრულებული მიზანი განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ საშუალება და მასალა, ეს ობიექტი მაშინვე დადგენილია როგორც თავისთავად უმნიშვნელო, მხოლოდ იდეელური. ამით გაქრა აგრეთვე შინაარსისა და ფორმის დაპირისპირება. რადგან ფორმის განსაზღვრებათა მოხსნის მეოხებით მიზანი თვით თავის თავს უკავშირდება, ამიტომ ფორმა დადგენილია როგორც თავისი თავის იგივური, მაშასადამე, დადგენილია როგორც შინაარსი, ასე რომ ცნებას როგორც ფორმის მოქმედებას შინაარსად მხოლოდ თავისი თავი აქვს. ამრიგად, ამ პროცესის მეოხებით საერ-



თოდ დადგენილია ის, რაც იყო მიზნის ცნება, ახლა სუ-
ბიექტურისა და ობიექტურის თავისთავად ყოფიერი ერთია-
ნობა დადგენილია როგორც თავისთვის არსებული
ერთიანობა, — დადგენილია იდეა.
დანართი. მიზნის სასრულობა იმაში მდგომარეობს, რომ
მიზნის განხორციელების დროს საშუალებად გამოყენებული მასა-
ლა მხოლოდ გარეგნულად დაექვემდებარება მას და მის შესაბამი-
სად იქცევა. მაგრამ ნამდვილად ობიექტი არის თავისთავად
ცნება, და როდესაც იგი [ცნება], როგორც მიზანი, მასში რეალიზ-
დება, ეს მხოლოდ მისი საკუთარი შინაგანი არსის გამოცხადებაა;
ამრიგად, ობიექტურობა თითქოს მხოლოდ ერთგვარი გარსია, რომ-
ლის ქვეშაც ცნება იფარება. სასრულის ფარგლებში ჩვენ არ შეგ-
ვიძლია განვიცადოთ ან დავინახოთ მიზნის ჭეშმარიტი მიღწევა;
ასე რომ უსასრულო მიზნის შესრულება მხოლოდ ის არის,
რომ მოიხსნას ცთუნება, თითქოს იგი ჯერ კიდევ არ იყოს შე-
სრულებული. სიკეთე, აბსოლუტური სიკეთე, თავის თავს მარად
ახორციელებს სამყაროში, და ამის შედეგი ისაა, რომ იგი უკვე თა-
ვისთავად და თავისთვის განხორციელებულია და ამიტომ სულაც
არ სჭირდება მას ჩვენთვის დაცდა, რათა ჩვენ ის განვახორციელოთ.
ეს ის ცთუნებაა, რომლითაც ჩვენ ვცხოვრობთ და ამავე დროს მხო-
ლოდ იგია მოქმედების წამაქეზებელი, რაზეც დამყარებულია ყო-
ველგვარი ინტერესი ამ ქვეყნად. იდეა თავის პროცესში თავისთვის
ქმნის ამ ცთუნებას, თავის თავს უპირისპირებს სხვა რამეს და მისი
მოქმედება იმით გამოიხატება, რომ მოხსნას ეს ილუზია. მხოლოდ
ამ შეცდომიდან იშობა ჭეშმარიტება, და ამაში მდგომარეობს შეც-
დომასთან და სასრულობასთან შერიგება. სხვაგვარადყოფნა ანუ
შეცდომა, როგორც მოხსნილი, თვით აუცილებელი მომენტია ჭეშ-
მარიტებისა, რომელიც მხოლოდ მაშინ არსებობს, როდესაც იგი
თავის თავს თავის შედეგად ხდის.

C.

იდეა.

§ 213.

იდეა არის ჭეშმარიტი თავისთავად და თავისთვის, ცნებისა და ობიექტურობის აბსოლუტური ერთიანობა. მისი იდეელური შინაარსი სხვა არა არის რა,

თუ არა ცნება მის განსაზღვრებებში. მისი რეალიზებული შინაარსი მხოლოდ თვით მისი გადმოცემა და გამოხატვაა გარეგანი არსებობის ფორმით, და, ჩართავს რა ამ ფორმას (Gestalt) თავის იდეალობაში, თავის ძალაუფლებაში, იდეა ამრიგად თავის თავს მასში ინახავს.

*შენიშვნა.* *აბსოლუტურის* ის დეფინიცია, რომლის თანახმად იგი *იდეაა*, თვითონაც აბსოლუტურია. ყველა აქამდე აღნიშნული დეფინიცია ამ დეფინიციაზე დაიყვანება. — იდეა *ჭეშმარიტებაა*, რადგან ჭეშმარიტება სწორედ ისაა, რომ ობიექტურობა ცნებას შეესატყვისება და არა ის, რომ გარეგანი ნივთები ჩემს წარმოდგენებს შეესატყვისება; ასეთი წარმოდგენები მხოლოდ *სწორი* წარმოდგენებია, რომელთაც *მე, აი ეს პირი* შევადგენ. იდეაში საქმე არ ეხება აი ამას, არ ეხება არც წარმოდგენებს, არც გარეგან საგნებს. — მაგრამ *ყოველი* ნამდვილიც, რამდენადაც იგი ჭეშმარიტი რაღაც არის, იდეაა და მას თავისი ჭეშმარიტება მხოლოდ იდეის ძალითა და საშუალებით აქვს. ერთეული არსი იდეის რომელიმე ერთ მხარეს წარმოადგენს: ამიტომ ამ ერთეული არსისათვის საჭიროა კიდევ სხვა სინამდვილეებიც, რომლებიც აგრეთვე ვლინდებიან როგორც განსაკუთრებით თავისთვის არსებულნი; ცნება რეალიზებულია მხოლოდ ყველა მათგანში ერთად და მათს ერთმანეთთან მიმართებაში. ერთეული თავისთვის აღებული, არ შეესატყვისება თავის ცნებას; მისი მუნარსის ეს შეზღუდულობა შეადგენს მის *სასრულობას* და მის დაღუპვას.

თვით იდეა არ უნდა ავიღოთ როგორც რაიმე იდეა *რაღაცის შესახებ*, ისევე როგორც არ შეიძლება ცნება გავიგოთ როგორც მხოლოდ განსაზღვრული ცნება. აბსოლუტი არის ზოგადი და *ერთი* იდეა, რომელიც როგორც *მსჯელობის* (*პირველგაყოფის*) მომხდენი (urteilend) თავის თავს განაკერძოებს განსაზღვრული იდეების *სისტემად*, მაგრამ ეს განსაზღვრული იდეები თავიანთი ბუნებით ისეთნი არიან, რომ უნდა დაუბრუნდნენ *ერთიან* იდეას, თავიანთ ჭეშმარიტებას. ამ მსჯელობის (პირველგაყოფის) გამო იდეა *უპირველესად* მხოლოდ *ერთი* ზოგადი *სუბსტანციაა*, მაგრამ თავის განვითარებულ, ჭეშმარიტ სინამდვილეში იგი არის *სუბიექტი* და, ამრიგად, გონი.

იდეას ხშირად იღებენ მხოლოდ ფორმალურ ლოგიკურ რაღაცად, რამდენადაც მას არ გააჩნია თავის გამოსავალ და დასაყრდენ



წერტილად რაიმე *არსებობა*. ასეთი შეხედულება ისეთ თვალსაზრისებს უნდა დავუთმოთ, რომელთათვისაც არსებული ნივთი და ყველა შემდგომი განსაზღვრება, რომლებსაც ჯერ არ მიუღწევიათ იდეისათვის, ეგრეთწოდებულ *რეალობათ* და ჭეშმარიტ *სინამდვილეებს* წარმოადგენენ. — ასევე ყალბია ის წარმოდგენა, თითქოს იდეა მხოლოდ *აბსტრაქტული* იყოს. იგი ყოველშემთხვევაში აბსტრაქტულია იმდენად, რამდენადაც მასში ყოველი *არაჭეშმარიტი* შთაინთქმება; მაგრამ თავის თავში იგი არსებითად *კონკრეტულია*, რადგან ის თავისუფალი, თვითგამსაზღვრელი და, მაშასადამე, რეალობისათვის გამსაზღვრელი ცნებაა. იგი ფორმალურად აბსტრაქტული მხოლოდ მაშინ იქნებოდა, რომ ცნება, რომელიც მისი პრინციპია, აგველო როგორც აბსტრაქტული ერთიანობა, და არა ისე, როგორც არის, როგორც *მისი უარყოფითი დაბრუნება თავის თავში* და როგორც *სუბიექტურობა*.

*დანართი.* უპირველეს ყოვლისა, ჭეშმარიტებად ესმით, როდესაც ვიცი, თუ როგორ *არსებობს* რაღაც. მაგრამ ესაა ჭეშმარიტება მხოლოდ ცნობიერების მიმართ ანუ ფორმალური ჭეშმარიტება, უბრალო სისწორე; პირიქით, ჭეშმარიტება უფრო ღრმა აზრით იმას ნიშნავს, რომ ობიექტურობა ცნებასთან იგივურია. ჭეშმარიტების სწორედ ამ უღრმეს აზრს ეხება საქმე, როდესაც ლაპარაკობენ, მაგალითად, *ჭეშმარიტ* სახელმწიფოზე ან ხელოვნების *ჭეშმარიტ* ნაწარმოებზე. ეს საგნები ჭეშმარიტია, როდესაც ისინი არიან ის, რაც *უნდა* იყვნენ, ე. ი. როდესაც მათი რეალობა შეესაბამება მათს ცნებას. ამრიგად გაგებული არაჭეშმარიტი იგივეა, რასაც ჩვეულებრივ ცუდსაც ეძახიან; ცუდი ადამიანი არაა ჭეშმარიტი ადამიანი, ე. ი. ისეთი ადამიანია, რომელიც არ იქცევა თავისი ცნების, თავისი დანიშნულების თანახმად. მაგრამ მთლად ცნებისა და რეალობის იგივობის გარეშე არაფერს შეუძლია არსებობა. თვით ცუდი და არაჭეშმარიტიც კი მხოლოდ იმდენად *არსებობს*, რამდენადაც მისი რეალობა როგორღაც მის ცნებას შეესატყვისება. სწორედ ამიტომ მთლად ცუდი, უკუღმართი ანუ ცნების საწინააღმდეგო თვით თავის თავშივე რღვევადი რამ არის. ქვეყნად ნივთებს თავიანთი არსებობა მხოლოდ ცნების მეოხებით გააჩნიათ, ე. ი. თუ რელიგიური წარმოდგენის ენით ვიტყვით, ნივთები არიან ის, რაც არიან მხოლოდ მათში მყოფი ღვთაებრივი და ამიტომ შემოქმედებითი აზრების წყალობით. — როდესაც იდეაზე ვლაპარაკობთ, არ უნდა წარმოვიდგინოთ მასში რაღაც შორეული და მიღმური;

პირიქით, იდეა მთლიანად აწმყოფია, და ასევე იგი ყოველ ცნობიერებაშია, თუმცა გაბუნდოვანებული და დამახინჯებული. — ჩვენ სამყარო წარმოგვიდგენია როგორც დიადი მთელი, რომელიც ღმერთის მიერაა შემქნილი და სახელდობრ შექმნილია ისე, რომ ღმერთი მასში გამოგვეცხადა. ასევე ჩვენ მიგვაჩნია, რომ სამყაროს მართავს ღვთის განგება; ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს ურთიერთგარეშე მდებარეობა მარად იმ ერთიანობას უბრუნდება, საიდანაც იგი წარმოსდგა, და რომ იგი შენარჩუნებულია ამ ერთიანობის შესაბამისად. — ფილოსოფიაში ოდითგანვე სხვა არაფერზე იყო ლაპარაკი, თუ არა იდეის აზროვნებით შემეცნებაზე, და ყოველივე, რაც კი ფილოსოფიის სახელს იმსახურებს, თავის მოძღვრებას საფუძვლად მუდამ უდებდა იმის აბსოლუტური ერთიანობის შეგნებას, რასაც განსჯა მხოლოდ გათიშულად სთვლის. ახლა პირველად როდი მოვითხოვთ იმის დასაბუთებას, რომ იდეა არის ჭეშმარიტება: აზროვნების მთელი აქამდე გავლილი განვითარება და გადმოცემა ამ დასაბუთებას შეიცავს. იდეა აზრის ამ მსვლელობის შედეგია, რაც მაინც ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს იდეა *მხოლოდ* გაშუალებული და გამომჟღავნებული რამ იყოს სხვა რაღაცით, ვიდრე თვითონ არის. პირიქით, იდეა თავისი საკუთარი შედეგია და იგი როგორც ასეთი ისევე უშუალოა, როგორც გაშუალებული. არსისა და არსების აქამდე განხილული საფეხურები, ისევე როგორც ცნებისა და ობიექტურობის საფეხურები ამ თავიანთ განსხვავებულობაში რაღაც უძრავი და თავის თავზე დამყარებული რამ როდი არიან, არამედ ისინი დიალექტიკური აღმოჩნდნენ და მათი ჭეშმარიტება მხოლოდ ის არის, რომ ისინი იდეის მომენტები არიან.

§ 214.

იდეა შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც *გონება* (ეს *გონებისათვის* ჭეშმარიტი ფილოსოფიური მნიშვნელობაა), შემდეგ როგორც *სუბიექტ-ობიექტი*, როგორც *ერთიანობა იდეელურისა და რეალურისა, სასრულოსა და უსასრულოსი, სულისა და სხეულისა*, როგორც *შესაძლებლობა, რომელსაც თავისი სინამდვილე თვით თავის თავში აქვს*, როგორც ისეთი რამ, რომლის *ბუნება* შეიძლება *შევიმეცნოთ მხოლოდ* როგორც *არსებული* და ა. შ., რადგან იდეაში



მოცემულია განსჯის ყველა ურთიერთდამოკიდებულება, მაგრამ თავიანთი *უსასრულო* უკუდაბრუნებითა და თავის თავში იგივეობით.

*შენიშვნა.* განსჯას დიდი შრომა არ სჭირდება იმისათვის, გვაჩვენოს, რომ ყველაფერი, რაც კი იდეაზე გამოითქმება, *წინააღმდეგობრივია* თავის თავში. მაგრამ ყველა საკითხში განსჯას შეიძლება სამაგიერო მიეზღოს, ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, მას უკვე სამაგიერო მიეზღო იდეაში; ეს სამაგიეროს მიზღვა გონების სამუშაოა, რომელიც, რა თქმა უნდა, ისეთი ადვილი არაა, როგორც განსჯის მუშაობა. — თუ განსჯა გვიჩვენებს, რომ იდეა თავის თავს ეწინააღმდეგება, იმიტომ რომ, მაგალითად, სუბიექტური მხოლოდ სუბიექტურია, ობიექტური კი სუბიექტური არაა და პირიქით, მას უპირისპირდება; რომ არსი სულ სხვა რამ არის, ვიდრე ცნება, და ამიტომ არ შეიძლება ამ უკანასკნელიდან მისი გამოჩხრეკა; რომ ასევე სასრული მხოლოდ სასრულია და უსასრულოს პირდაპირ საწინააღმდეგოა, მაშასადამე, მისი იგივური არაა, და ასე შემდეგ, ყველა განსაზღვრების მიმართ, — ლოგიკა, პირიქით, სწორედ საპირისპიროს გვიჩვენებს, სახელდობრ იმას, რომ სუბიექტური, რომელიც მხოლოდ სუბიექტური უნდა იყოს, სასრული, რომელიც მხოლოდ სასრული უნდა იყოს, უსასრულო, რომელიც მხოლოდ უსასრულო უნდა იყოს და ასე შემდეგ, ჭეშმარიტი არაა, თავიანთ თავსვე ეწინააღმდეგებიან და თავიანთ დაპირისპირებაში გადადიან; ამრიგად, ეს გადასვლა და ერთიანობა, რომელშიც კიდურები მოხსნილი სახით არიან, როგორც მოჩვენება ანუ მომენტები, მათ ჭეშმარიტებად ცხადდება.

როდესაც განსჯა იდეას ხელს ჰკიდებს, მაშინ ორმაგი გაუგებრობა იბადება. *ჯერ-ერთი, იდეის კიდურ ტერმინებს*, როგორიც უნდა იყოს მათი გამოხატვის ფორმა, რამდენადაც ისინი *მის [იდეის] ერთიანობაში* არიან, განსჯა იღებს ისევ იმ აზრითა და განსაზღვრებით, რომლითაც ისინი იდეაში, მის კონკრეტულ ერთიანობაში *არ* არიან და ჯერ კიდევ იდეის გარეთ მყოფ *აბსტრაქციებს* წარმოადგენენ. არა ნაკლებ გაუგებლობას იჩენს იგი მათი *მიმართებისადმი* თვით მაშინაც კი, როდესაც იგი უკვე აშკარად არის დადგენილი; ასე, მაგალითად, ის მხედველობიდან უშვებს თვით *კავშირის* (*კოპულას*) ბუნებასაც კი მსჯელობაში, კავშირისა, რომელიც ერთეულის, სუბიექტის შესახებ გამოთქვამს, რომ ერთეული ამდენადვე არც ერთეუ-

ლია, რომ იგი ზოგადია. — *მეორეც*, განსჯა *თავის* რეფლექსიას იმაზე, რომ თავის თავის იგივური იდეა თავისი თავის *უარყოფით*, წინააღმდეგობას შეიცავს, — *გარეგან* რეფლექსიადთვლის, რომელიც თვით იდეაში არ შედის. მაგრამ ნამდვილად ეს განსჯის საკუთარი სიბრძნე როდი გახლავთ, *თვით იდეა არის დიალექტიკა*, რომელიც მარად ჰყოფს და ანსხვავებს თავის თავთან იგივურს განსხვავებულისაგან, სუბიექტურს ობიექტურისგან, სასრულს უსასრულისაგან, სულს სხეულისაგან, და მხოლოდ ამდენად იდეა არის სამარადისო შემოქმედება, მარადი ცხოველმყოფელობა და მარადი გონი. ამრიგად, რაკილა თვით ის წარმოადგენს გადასვლას, ანუ, პირიქით, თვითგადაყვანას *აბსტრაქტულ განსჯაში*, ამდენადვე იგი მარად *გონებაა*; ის დიალექტიკაა, რომელიც ამ განსჯითს, განსხვავებულს კვლავ შეაგნებინებს თავის სასრულ ბუნებას და თავისი პროდუქციების დამოუკიდებლობის ყალბ მოჩვენებას და აბრუნებს ერთიანობაში. რადგან ეს გაორმაგებული მოძრაობა არ არის გამოყოფილი და განსხვავებული არც დროში და არც სხვა რაიმე წესით, — თორემ, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი კვლავ მხოლოდ აბსტრაქტული განსჯა იქნებოდა, ამიტომ ის არის თავისი თავის მარადი ჭვრეტა სხვაში; იგი *ცნებაა*, რომელმაც თავის ობიექტურობაში *თავისი თავი* გამოიყვანა, ობიექტია, რომელიც წარმოადგენს *შინაგან მიზანშეწონილებას*, არსებით სუბიექტურობას.

იდეის გაგების *სხვადასხვა წესები*, როგორც იდეალურისა და რეელურის, *სასრულისა* და *უსასრულოს*, *იგივობისა* და *განსხვავების* და ა. შ. ერთიანობის გაგება მეტნაკლებად *ფორმალურია*, რადგან ისინი აღნიშნავენ *განსაზღვრული ცნების* რომელიმე საფეხურს. მხოლოდ თვით ცნებაა თავისუფალი და ჭეშმარიტად *ზოგადი*; ამიტომ იდეაში მისი *განსაზღვრულობაც* აგრეთვე მხოლოდ თვითონ ის არის; რაღაც ობიექტურობაა, რომელშიც იგი გადადის და განაგრძობს თავის თავს როგორც ზოგადი, და რომელშიც მას მხოლოდ თავისი საკუთარი, მთლიანი განსაზღვრულობა გააჩნია. იდეა *უსასრულო მსჯელობაა*, რომლის მხარეთაგან თვითეული დამოუკიდებელი მთლიანობაა, ტოტალობაა და სწორედ იმის გამო, რომ თვითეული მათგანი მთლიანობად, ტოტალობად დასრულდება, ამდენადვე მეორე [სხვა] მხარეშიც არის გადასული. არც ერთი სხვა ადრე განსაზღვრული ცნება არ არის თავის ორივე მხარეში დამთავრებული ეს ტოტალობა; ასეთი დამთავრებული ტოტალობა არის მხოლოდ თვით *ცნება* და *ობიექტურობა*.



## § 215.

იდეა არსებითად *პროცესია*, იმიტომ რომ მისი იგივეობა მხოლოდ იმდენად არის აბსოლუტური და ცნების თავისუფალი იგივეობა, რამდენადაც ის აბსოლუტური უარყოფითობაა და ამიტომ დიალექტიკურია. იდეა პროცესია [დენაა, მსვლელობაა] (Verlauf), რაშიაც ცნება, როგორც ზოგადობა, რომელიც ერთეულობაა, თავის თავს განსაზღვრავს ობიექტურობისათვის და ამ ობიექტურობისადმი დაპირისპირებისათვის, და ეს გარეგანობა, რომელსაც ცნება აქვს თავის სუბსტანციად, თავისი იმანენტური დიალექტიკით თავის თავს აბრუნებს *სუბიექტურობაში*.

*შენიშვნა*. რადგან იდეა a) *პროცესია*, ამიტომ შემცდარია გამოთქმა: აბსოლუტური არის სასრულისა და უსასრულოს, აზროვნებისა და არსის და ა. შ. *ერთიანობა*, როგორც ხშირად აღვნიშნეთ, ვინაიდან ერთიანობა გამოხატავს აბსტრაქტულ, *მშვიდად* გაქვავებულ, უძრავ იგივეობას. რადგან ის b) *სუბიექტურობაა*, ამიტომ აღნიშნული გამოთქმა ასევე შემცდარია, იმიტომ რომ ზემოთ აღნიშნული ერთიანობა-გამოხატავს ჭეშმარიტი ერთიანობის *თავისთავადს* (*An-sich*), *სუბსტანციალურს*. ამრიგად აღმოჩნდება, რომ უსასრულო *ნეიტრალიზებულია* მხოლოდ სასრულით, სუბიექტური — ობიექტურით, აზროვნება — არსით. მაგრამ იდეის *უარყოფით* ერთიანობაში უსასრულო გადალახავს სასრულის ფარგლებს, აზროვნება — არსის, სუბიექტურობა — ობიექტურობის ჩარჩოებს. იდეის ერთიანობა არის სუბიექტურობა, აზროვნება, უსასრულობა და ამის გამო არსებითად უნდა განვასხვავოთ იდეისაგან როგორც *სუბსტანციისაგან*, ისე როგორც ეს, *თავისი ზღუდეების გადამლახავი* სუბიექტურობა, აზროვნება, უსასრულობა უნდა განვასხვავოთ *ცალმხრივი* სუბიექტურობისაგან, ცალმხრივი აზროვნებისაგან, ცალმხრივი უსასრულობისაგან, სადამდეც იდეას ჩამოჰყავს თავის თავი მაშინ, როდესაც იგი მსჯელობს და განსაზღვრავს.

*დანართი*. იდეა, როგორც პროცესი, თავის განვითარებაში სამ საფეხურს გადის. იდეის პირველ ფორმას წარმოადგენს *სიცო-*

ცხლე, ე. ი. იდეა უშუალობის ფორმით. შემდეგ, მისი მეორე ფორმაა გაშუალების ან დიფერენტობის (Differenz) ფორმა, და ესაა იდეა როგორც *შემეცნება*, რომელიც ვლინდება ორნაირი სახით, *თეორიული* იდეისა და *პრაქტიკული* იდეის სახით. შემეცნების პროცესის შედეგია განსხვავებით გამდიდრებული ერთიანობის აღდგენა და ეს იძლევა მესამე ფორმას, *აბსოლუტური იდეის* ფორმას, რომელიც აღმოჩნდება ლოგიკური პროცესის უკანასკნელი საფეხური და ამასთან ერთად ჭეშმარიტად პირველი და მხოლოდ თავისი თავის მეოხებით არსებული საფეხური.

## a. *სიცოცხლე*

## § 216.

უშუალო იდეა არის *სიცოცხლე*. ცნება, როგორც სული, რომელიმე *სხეულშია* რეალიზებული, რომლის გარეგანობის მიმართ სული არის თავის თავთან უშუალო მიმართებაში მყოფი *ზოგადობა*, ასევე მისი *განსაკუთრებულობა*, ასე რომ სხეული არ გამოხატავს სხვა არავითარ განსხვავებებს, გარდა იმ განსხვავებებისა, რომლებიც მისი ცნების განსაზღვრებებიდან გამოდის; დასასრულ, სული არის *ერთეულობა*, როგორც უსასრულო უარყოფითობა; — იგი არის დიალექტიკა თავისი ურთიერთგარეთმყოფი ობიექტურობისა, რომელიც დამოუკიდებელი არსებობის მოჩვენებიდან უკუდაბრუნდება სუბიექტურობაში, ასე რომ ყველა წევრი ერთმანეთისათვის დროებითი *საშუალებაა*, ისე როგორც დროებითი მიზნებიც არიან და სიცოცხლეც, რომელიც *თავდაპირველ* განსაკუთრებულობას წარმოადგენს, *მთავრდება* *უარყოფითი თავისთვის* არსებული ერთიანობით და სხეულებრიობაში როგორც დიალექტიკური მხოლოდ თავის თავს უკავშირდება. — ამრიგად, სიცოცხლე არსებითად *ცოცხალი რაღაც* არის, ხოლო თავისი უშუალობის მიხედვით აი *ეს ცალკეული* ცოცხალი არსება. სასრულობას ამ სფეროში ის განსაზღვრება აქვს, რომ იდეის უშუალობის გამო სული და სხეული *განყოფადი* არიან: ეს შეადგენს ცოცხალი არსების მოკვდაობას. მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ცოცხალი არსება მკვდარია, ამდენად იდეის ეს ორი მხარე სხვადასხვა *შემადგენელი ნაწილებია*.



*დანართი*. სხეულის სხვადასხვა ასოები რაც არიან, მხოლოდ თავიანთი ერთიანობისა და ამ ერთიანობასთან მიმართების წყალობით არიან. ასე, მაგალითად, სხეულისაგან მოკვეთილი ხელი, როგორც უკვე *არისტოტელემ* აღნიშნა, მხოლოდ სახელწოდებითღა არის ხელი და არა საქმის არსის მიხედვით. — განსჯის თვალსაზრისით სიცოცხლეს ჩვეულებრივად განიხილავენ როგორც საიდუმლოებას და საერთოდ როგორც შეუცნობელ რამეს. მაგრამ ამით განსჯა აღიარებს მხოლოდ თავის სასრულობას და უმნიშვნელობას. ნამდვილად კი სიცოცხლე სრულიადაც არ წარმოადგენს შეუცნობელ რამეს, პირიქით, მასში ჩვენ გვაქვს თვით ცნება, ანუ, თუ უფრო ზუსტად ვიტყვით, ცნების სახით არსებული, *უშუალო*, იდეა. ამით თვით სიცოცხლის ნაკლოვანებაც არის გამოთქმული. ეს ნაკლოვანება იმით გამოიხატება, რომ აქ ცნება და რეალობა ჯერ კიდევ ჭეშმარიტად არ შეესატყვისებიან ერთმანეთს. სიცოცხლის ცნება სულია და ამ ცნებას თავის რეალობად აქვს სხეული. თითქოს სული შთასხმული იყოს თავის სხეულებრიობაში და ამიტომ ეს უკანასკნელი მხოლოდ *გრძნობს*, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის თავისუფალი *თავისთვის-არსი*. შემდეგ, სიცოცხლის პროცესი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ძლევს უშუალობას, რომლითაც იგი ჯერ კიდევ შებოჭილია, და ამ პროცესს, რომელიც თვითონ კვლავ სამმაგი პროცესია, თავის შედეგად აქვს იდეა მსჯელობის ფორმით, ე. ი. იდეა როგორც *შემეცნება*.

## § 217.

ცოცხალი არსება დასკვნაა, რომლის მომენტები თვით სისტემები და დასკვნები (§§ 198, 201, 207) არიან თავის თავში. მაგრამ ისინი მოქმედი დასკვნები, პროცესები არიან, და ცოცხალი არსების სუბიექტურ ერთიანობაში ისინი მხოლოდ *ერთ* პროცესს წარმოადგენენ. ამრიგად, ცოცხალი არსება არის თვით თავის თავთან თავისი დაკავშირების პროცესი, რომელიც *სამ პროცესს* გაივლის.

## § 218.

1) პირველია ცოცხალი არსების პროცესი, რომელიც მის *შიგნით* ხდება. ამ პროცესში ცოცხალი არსება თვითონ იყოფა, იპობა და თავის სხეულებრიობას თავის ობიექტად, თავის *არაორგა*-

ნულ ბუნებად აქცევს. ეს უკანასკნელი როგორც შეფარდებით გარეგანი არსებობა თვით თავის თავთან განსხვავებას ამყარებს და უპირისპირდება თავის მომენტებს, რომლებიც ერთმანეთს ეწირებიან, ერთიმეორის ასიმილაციას ახდენენ, თავიანთ თავს აწარმოებენ და ამით თავს ინახავენ. მაგრამ ასოთა, წევრთა ეს მოქმედება წარმოადგენს მხოლოდ სუბიექტის ერთიან მოქმედებას, სუბიექტისა, რომელშიც მათი ნაწარმოებები უკან ბრუნდებიან, ასე რომ ამ მოქმედებაში მხოლოდ სუბიექტის წარმოება ხდება, ე. ი. მხოლოდ სუბიექტი ეწევა თავის კვლავწარმოებას.

დანართი. ცოცხალი არსების პროცესს, რომელიც თვით მასში ხდება, ბუნებაში სამი ფორმა აქვს: მგრძნობიარობის, გალიზიანებისა და აღდგენისა [კვლავწარმოებისა]. როგორც მგრძნობიარობა ცოცხალი არსება უშუალოდ მარტივი მიმართებაა თავის თავთან, სული, რომელიც ყველგან იმყოფება თავის სხეულში, რის ასოწევრთა ურთიერთგარეშე მყოფობას მისთვის არავითარი ჭეშმარიტება არ გააჩნია. როგორც გალიზიანება სიცოცხლე თვით თავის თავში გაყოფილად ვლინდება, ხოლო როგორც აღდგენა [კვლავწარმოება] ის მუდმივ აღადგენს თავის თავს ასო წევრთა და ორგანოთა შინაგანი განსხვავებიდან. ცოცხალი არსება არსებობს როგორც მხოლოდ განუწყვეტელი განახლების პროცესი თვით თავის თავის შიგნით.

§ 219.

2) მაგრამ ცნების მსჯელობა (თავდაპირველი გაყოფა), როგორც თავისუფალი, იქამდე მიდის, რომ თავისი თავიდან გაუშვას ობიექტური, როგორც რომელიმე დამოუკიდებელი ტოტალობა, და ცოცხალი არსების უარყოფითი მიმართება თავის თავთან ქმნის როგორც უშუალო ერთეულობა მის პირდაპირ მდგომი არაორგანული ბუნების წანამძღვარს. რადგან ცოცხალი არსების ეს უარყოფითი მაინც თვით ცოცხალი არსების ცნების მომენტია, ამიტომ ის ამ ცოცხალ არსებაში, ამ იმავე დროს კონკრეტულ ზოგადში, არსებობს როგორც ნაკლოვანება. დიალექტიკა, რომლითაც ობიექტი ხსნის თავის თავს როგორც თავისთავად არარა და უმნიშვნელო რამეს, თავის თავში დარწმუნებული ცოცხალი არსების მოქმედებაა; ამრიგად, ცოცხალი არსება ამა თუ იმ არაორგანულ ბუნებასთან ბრძოლის ამ პროცესში ამით თავის თავს ინახავს, ავითარებს და აობიექტურებს.



დანართი. ცოცხალი არსება უპირისპირდება არაორგანულ ბუნებას, რომელსაც იგი ეპყრობა როგორც მასზე ძალაუფლების მქონე, და რომლის ასიმილირებასაც ის ახდენს. ამ პროცესის შედეგი, როგორც ქიმიური პროცესის დროს, ნეიტრალური პროდუქტი კი არაა, რომელშიც ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული ორივე მხარის დამოუკიდებლობა მოხსნილია, არამედ ცოცხალი არსება თავს იჩენს როგორც გადამლახავი და უფრო ძლიერი, ვიდრე მისი სხვა, რასაც არ შეუძლია მის ძალაუფლებას წინ აღუდგეს. ცოცხალი არსების მიერ დამორჩილებული არაორგანული ბუნება ამას იმიტომ განიცდის, რომ ის თავის თავში იგივეა, რაც არის სიცოცხლე თავისთვის. ამრიგად, ცოცხალი არსება სხვაში მხოლოდ თავის თავს უკავშირდება. როდესაც სული სხეულს განშორდება, მაშინ ობიექტურობის სტიქიურ ძალთა თამაში იწყება. ეს ძალები, ასე ვთქვათ, მუდამ მზად არიან დაიწყონ თავიანთი პროცესი ორგანულ სხეულში, და სიცოცხლეც მუდმივი ბრძოლაა მათ წინააღმდეგ.

§ 220.

3) ვინაიდან ცოცხალი ინდივიდუუმი, რომელიც თავის პირველ პროცესში იქცევა როგორც სუბიექტი და ცნება თავის თავში, მეორე პროცესში მოახდენს თავისი გარეგანი ობიექტურობის ასიმილაციას და, ამრიგად, თავის თავში დაადგენს რეალიზებულ განსაზღვრულობას, ამიტომ ის თავისთავად გვარეობაა, სუბსტანციალური ზოგადობა. ამ უკანასკნელის განსაკუთრებულობა არის სუბიექტის მიმართება მისი გვარეობის ამა თუ იმ სხვა სუბიექტთან, და მსჯელობაც არის გვარეობის დამოკიდებულება ამგვარად ურთიერთგანსაზღვრული ინდივიდუუმების მიმართ. — ეს არის სქესთა განსხვავება.

§ 221.

გვარეობის პროცესს იგი მიჰყავს თავისთვის-არსამდე. რადგან სიცოცხლე ჯერ კიდევ უშუალო იდეაა, ამიტომ ამ პროცესის პროდუქტი ორ მხარედ იყოფა. ერთი მხრივ, ცოცხალი ინდივიდუუმი საერთოდ, რომელიც თავდაპირველად წარემძღვარა როგორც უშუალო, ახლა გამოდის როგორც გაშუალებული

და *შექმნილი*; მაგრამ, *მეორე მხრივ*, ცოცხალი *ერთეულობა*, რომელიც თავისი პირველი *უშუალობის* გამო *უარყოფითად* ეფარდება ზოგადობას, *ეშვება*, *ინთქმება* ამ უკანასკნელში როგორც მის მბრძანებელ ძალაუფლებაში.

*დანართი*. ცოცხალი არსება იმიტომ კვდება, რომ სიცოცხლე წინააღმდეგობაა: *თავისთავად* ის ზოგადია, გვარეობა, მაგრამ მაინც უშუალოდ ის არსებობს მხოლოდ როგორც ერთეული, როგორც ცოცხალი არსება; სიკვდილში გვარეობა თავს იჩენს როგორც ძალაუფლება უშუალო ერთეულის მიმართ. — ცხოველისათვის გვარეობის პროცესი მისი სიცოცხლის, მისი ცხოველმყოფელობის უმაღლესი წერტილია. მაგრამ ცხოველი თავის გვარეობაში ვერ აღწევს თავისთვის მყოფობამდე, არამედ მარცხდება მისი ძალაუფლების წინაშე. უშუალოდ ცოცხალი არსება თავის თავს აშუალებს თავის თავთან გვარეობის პროცესში, და, ამრიგად, ამაღლდება თავის უშუალობაზე უფრო მაღლა, მაგრამ ამაღლდება მხოლოდ იმისათვის, რომ კვლავ და კვლავ უკუიქცეს და დაინთქას ამ უშუალობაში, მაშასადამე, სიცოცხლე უპირველეს ყოვლისა უსასრულო პროგრესის მხოლოდ ცუდი დაუბოლოებლობის მორევში ჰყვება. მაგრამ ის, რაც სიცოცხლის პროცესისაგან ცნების თანახმად მიიღება, ეს არის უშუალობის მოხსნა და დაძლევა, უშუალობისა, რომლისგანაც ჯერ კიდევ ვერ განთავისუფლდა იდეა როგორც სიცოცხლე.

§ 222.

მაგრამ სიცოცხლის იდეა ამით განთავისუფლდა არა მარტო *რომელიღაც* (განსაკუთრებული) *უშუალო* „ამისაგან", არამედ ამ პირველი უშუალობისაგანაც საერთოდ. ამრიგად, ის მიდის *თავის თავთან*, თავის *ჭეშმარიტებასთან*; იგი აქ *შედის არსებობაში* (Existenz) *როგორც თავისუფალი გვარეობა თვით თავისთვის*. მხოლოდ უშუალო ერთეული სიცოცხლის სიკვდილი არის *გონის წარმოშობა*.

b. *შემეცნება*

§ 223.

იდეა არსებობს თავისუფლად *თავისთვის* იმდენად, რამდენადაც მას *თავისი არსებობის* ელემენტად [სტიქიად] ზოგადობა აქვს, ანუ, იმდენად, რამდენადაც თვით ობიექტურობა



არსებობს როგორც ცნება, რამდენადაც იდეა თავის თავს აქცევს თავის საგნად. მისი ზოგადობად გასაზღვრული სუბიექტურობა წარმოადგენს *წმინდა განსხვავების* დამყარებას მის *შიგნით*, — იგი მჭვრეტელობაა, რომელიც ამ იგივეობრივ ზოგადობაში თავს ინარჩუნებს. მაგრამ, როგორც გარკვეული განსხვავება ის შემდგომი *მსჯელობაა* (*თავდაპირველი გაყოფა*) რომელშიც იგი, როგორც ტოტალობა თავის თავს უკუაგდებს თავისი თავისაგან და სახელდობრ თავის თავს *იგულისხმებს* თავდაპირველად *გარეგან უნივერსუმად*. აქ ორი მსჯელობაა, რომლებიც *თავისთავად* იგივეობრივია, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არიან იგივეობრივად *დადგენილი*.

§ 224.

ამრიგად, ამ ორი იდეის მიმართება, რომლებიც *თავისთავად* ან როგორც სიცოცხლე იგივეობრივი არიან, *რელატურია*, რაც ამ სფეროში *სასრულობის* განსაზღვრებას შეადგენს. ეს მიმართება *რეფლექსიის დამოკიდებულებაა*, რადგან იდეის განსხვავება თვით მასში მხოლოდ *პირველი* მსჯელობაა, [სხვა მსჯელობის] *გულისხმობა* ჯერ კიდევ არ არის მისი *დადგენა*, ამიტომ სუბიექტური იდეისათვის ობიექტური იდეა *წინასწარნახული* უშუალო სამყაროა, ანუ, იდეა, როგორც სიცოცხლე, ჯერჯერობით არსებობს *ერთეული არსებობის* მოვლენაში. ამასთანავე არის ერთში, რამდენადაც ეს მსჯელობა წმინდა განსხვავებაა თვით იდეის *შიგნით* (წინა პარაგრაფი), რამდენადაც *იგი თავისთვის* თვითონ ის და *მისი სხვა* არის, ამდენად ის არის მასთან ამ ობიექტური სამყაროს *თავისთავად* არსებული იგივეობის *დარწმუნებულობა*. — გონება სამყაროსთან მიდის იმ აბსოლუტური რწმენით, რომ ის შეძლებს დაადგინოს იგივეობა და თავისი დარწმუნებულობა *ჭეშმარიტებამდე* აამაღლოს; იგი სამყაროსთან მიდის აგრეთვე იმ მისწრაფებით, რომ დაადგინოს როგორც უმნიშვნელო ის დაპირისპირება, რომელიც *თავისთავად* უმნიშვნელოა *მისთვის*.

§ 225.

ეს პროცესი საერთოდ *შემეცნებაა*. *თავისთავად* მასში [შემეცნებაში] მოიხსნება *ერთ* მოქმედებაში დაპირისპირება, მოიხსნება სუბიექტურობის ცალმხრივობა ობიექტურობის ცალმხრივობასთან ერთად. მაგრამ ეს მოხსნა ჯერ ხდება მხოლოდ *თავისთავად*. ამიტომ პროცესი როგორც ასეთი თვითონ არის შეპყრობილი უშუალოდ ამ სფეროს სასრულობით და იშლება მისწრაფების *გაორმაგებულ*, განსხვავებულად დადგენილ მოძრაობად, რათა მოხსნას იდეის *სუბიექტურობის* ცალმხრივობა *არსებული* სამყაროს თავის თავში ათვისების საშუალებით, სუბიექტურ წარმოდგენასა და აზროვნებაში, და ამრიგად აავსოს აბსტრაქტული დარწმუნებულობა თავის თავში ამ ჭეშმარიტად მიჩნეული ობიექტურობით, როგორც *შინაარსით*, — და პირიქით, მოხსნას *ცალმხრივობა* ობიექტური სამყაროსი, რომელიც, მაშასადამე, საპირისპიროდ, აქ აღიარებულია მხოლოდ *მოჩვენებად*, შემთხვევათა და თავისთავად უმნიშვნელო სახეთა კრებადობად, რათა ეს ობიექტური სამყარო სუბიექტურის *შინაგანი შინაარსით* განსაზღვროს, ჩანერგოს მასში ამ სუბიექტურის შინაგანი შინაარსი, სუბიექტურისა, რომელიც აქ აღიარებულია როგორც ჭეშმარიტად არსებული ობიექტური. პირველი მისწრაფება არის ცოდნის მისწრაფება ჭეშმარიტებისაკენ, *შემეცნება როგორც ასეთი* — იდეის *თეორიული* მოღვაწეობა; მეორე მისწრაფება არის *სიკეთის* მისწრაფება თავისი განხორციელებისაკენ, — *ნებელობა*, იდეის *პრაქტიკული* მოღვაწეობა.

α) შემეცნება

§ 226.

შემეცნების ზოგადი სასრულობა, რომელიც მდგომარეობს ამა თუ იმ მსჯელობაში, დაპირისპირების *წანამძღვარში* (§ 224), რომელსაც აშკარად ეწინააღმდეგება შემეცნების თვით მოღვაწეობა, — შემეცნების ეს ზოგადი სასრულობა უფრო ახლო



განისაზღვრება თავისი საკუთარი იდეით ისე, რომ მისი მომენტები იღებენ შემეცნების ერთმანეთისაგან განსხვავებული სახეების ფორმას, და თუმცა ეს მომენტები სრულნი არიან, აღმოჩნდება, რომ ერთმანეთთან რეფლექსიის დამოკიდებულებაში იმყოფებიან და არა ცნებისა. ამიტომ მასალის, როგორც მოცემული რამის, ასიმილაცია წარმოადგენს მის *მიღებას* მისთვის იმავე დროს *გარეგანად* დარჩენილი ცნების განსაზღვრებებში, რომლებიც ერთმანეთის მიმართაც აგრეთვე განსხვავებულობის ფორმით გამოდიან. ესაა *განსჯის* სახით მოქმედი გონება. ჭეშმარიტება, რომელსაც ეს შემეცნება მიაღწევს, ამიტომაც მხოლოდ *სასრული* ჭეშმარიტებაა; ცნების უსასრულო ჭეშმარიტება ამ შემეცნებისათვის ფიქსირებულია როგორც რომელიმე მხოლოდ *თავისთავად* არსებული მიზანი, როგორც მისთვის *მიღმური* რამ. მაგრამ იგი [შემეცნება] თავის გარეგან მოღვაწეობაში ცნების ხელმძღვანელობის ქვეშ იმყოფება, და მისი [ცნების] განსაზღვრებები შეადგენენ წინსვლის შინაგან ძაფებს.

*დანართი*. შემეცნების სასრულობა მდგომარეობს რომელიღაც წინასწარნახული სამყაროს წანამძღვარობაში, და ამ თვალსაზრისით შემმეცნებელი სუბიექტი *tabula rasa*-დ გვევლინება. ამ წარმოდგენას არისტოტელეს მიაწერდნენ, თუმცა არავინ არ არის შემეცნების ამ გარეგან გაგებას ისე დაშორებული, როგორც სწორედ არისტოტელე. ეს შემეცნება ჯერ კიდევ ვერ იცნობს თავის თავს როგორც ცნების მოღვაწეობას; ის არსებობს მხოლოდ *თავისთავად* და არა *თავისთვის*. მისი ქცევა-მოქმედება თვითონ მას პასიურად ეჩვენება, მაშინ როდესაც იგი ნამდვილად აქტიურია.

§ 227.

ვინაიდან სასრული შემეცნება იმ წანამძღვარიდან გამოდის, რომ *განსხვავებული* წინასწარნახული რამ არის და წარმოადგენს მის მოპირდაპირე რაღაც არსებულს—გარეგანი ბუნების ან ცნობიერების მრავალფეროვან *ფაქტებს*, ამიტომ მას 1) უპირველეს ყოვლისა თავისი მოქმედების ფორმად გააჩნია *ფორმალური იგივეობა* ან ზოგადობის *აბსტრაქცია*. ამიტომ ეს მოქმედება იმაში მდგომარეობს, რომ მოცემული კონკრეტული რამ დაშალოს, მათი განსხვავებანი განაცალკევოს და *აბსტრაქტული ზოგადობის* ფორმა მისცეს. ანუ, სხვა სიტყვებით,

რომ ვთქვათ, იგი იმით გამოიხატება, რომ კონკრეტული რამ *საფუძვლად* დატოვოს და არარსებითად მიჩნეულ განსაკუთრებულობათა აბსტრაქციის საშუალებით გამოჰყოს კონკრეტული ზოგადი, *გვარეობა* ანუ ძალა და კანონი. ეს *ანალიზური მეთოდია*.

*დანართი*. ჩვეულებრივად *ანალიზური* და *სინთეზური* მეთოდის შესახებ ასე ლაპარაკობენ, თითქოს ჩვენი ნება-სურვილის საქმე იყოს, პირველს გავყვებით თუ მეორეს. მაგრამ ნამდვილად ეს ასე არაა, არამედ თვით შესამეცნებელ საგანთა ფორმაზე არის დამოკიდებული, თუ აღნიშნული ორი მეთოდიდან, რომლებიც სასრული შემეცნების ცნებიდან გამომდინარეობენ, რომელი გამოვიყენოთ. შემეცნება, უპირველეს ყოვლისა, ანალიზურია. ობიექტს მისთვის განცალკევების ფორმა აქვს და ანალიზური შემეცნების მოქმედება იქით არის მიმართული, რომ მის წინაშე მდებარე ერთეული დაიყვანოს რაიმე ზოგადზე. აზროვნებას აქ მხოლოდ აბსტრაქციის ანუ ფორმალური იგივეობის მნიშვნელობა აქვს. ეს ის თვალსაზრისია, რომელზეც დგას *ლოკი* და ყველა ემპირიკოსი. ბევრი ამბობს, რომ შემეცნებას საერთოდ მეტი არაფრის გაკეთება არ შეუძლია, გარდა იმისა, რომ დაშალოს მოცემული კონკრეტული საგნები მათს აბსტრაქტულ ელემენტებად და შემდეგ ეს უკანასკნელნი განიხილოს მათს იზოლირებაშიო. მაგრამ ამასთან ერთად ცხადია, რომ ამგვარი მოქმედება ნივთთა ბუნების დამახინჯებას წარმოადგენს და, შემეცნება, რომელსაც სურს ნივთები ისე მიიღოს, როგორც *არიან*, ამით თავის თავთან წინააღმდეგობაში ვარდება. ასე, მაგალითად, ქიმიკოსი ხორცის ნაჭერს ათავსებს რეტორტაში [ამბუხში], მრავალნაირ ოპერაციებს ახდენს მასზე და შემდეგ ამბობს: მან აღმოაჩინა, რომ ხორცი შედგება ჟანგბადისაგან, ნახშირბადისაგან, წყალბადისაგან და ა. შ. მაგრამ ეს აბსტრაქტული ნივთიერებანი უკვე ხორცი აღარაა. ასეთივეა საქმის ვითარება, როდესაც ემპირიული ფსიქოლოგი ქცევას შლის იმ სხვადასხვა მხარეებად, რომლებსაც ეს ქცევა განხილვას წარუდგენს, და შემდეგ მათს ფიქსაციას ახდენს ასე გათიშულად. ამ დროს ანალიზი საგანს ისე განიხილავს როგორც ხახვს, რომელსაც ერთ შრეს მეორის მიყოლებით აცლიან.

§ 228.

ეს *ზოგადობაც* 2) აგრეთვე რაღაც *განსაზღვრული* ზოგადობაა. შემეცნების მოქმედება აქ ცნების მომენტებს გადის;



ეს ცნება სასრულ შემეცნებაში არ არის თავის უსასრულობაში და წარმოადგენს *განსჯისეულ განსაზღვრულ ცნებას*. საგნის მიღება ამ ცნების ფორმებში არის *სინთეზური მეთოდი*.

*დანართი*. სინთეზური მეთოდის მოძრაობა ანალიზური მეთოდის მოძრაობის შებრუნებული მიმართულებით ხდება: მაშინ როდესაც ანალიზური მეთოდი ერთეულიდან გამოსული ზოგადისაკენ მიდის, სინთეზური მეთოდის დროს, პირიქით, ზოგადი (როგორც *დეფინიცია*) შეადგენს გამოსავალ წერტილს, საიდანაც განკერძოების, განსაკუთრების გზით (*დაყოფაში*) ერთეულს (*თეორემას*) აღწევს. ამრიგად, სინთეზური მეთოდი მჟღავნდება როგორც ცნების მომენტების განვითარება ამა თუ იმ საგანზე გამოყენებით.

§ 229.

aa) საგანი, რომელიც შემეცნების მიერ საერთოდ განსაზღვრული ცნების ფორმამდე იმგვარად არის მიყვანილი, რომ დადგინდება მისი *გვარეობა* და მისი ზოგადი *განსაზღვრულობა*, წარმოადგენს *დეფინიციას*. მის მასალასა და დასაბუთებას იძლევა ანალიზური მეთოდი (§227). მაგრამ განსაზღვრულობა უნდა იყოს მხოლოდ რაღაც *ნიშანი*, ე. ი. განსაზღვრულობა, საგნისათვის გარეგანი, მხოლოდ სუბიექტური შემეცნების დასახმარებლად.

*დანართი*. თვით დეფინიცია შეიცავს ცნების ყველა სამ მომენტს: ზოგადს, როგორც უახლოეს გვარეობას (genus proximum), განსაკუთრებულს, როგორც გვარეობის განსაზღვრულობას (qualitas specifica) და ერთეულს, როგორც თვით განსასაზღვრელ საგანს. დეფინიციის დროს უპირველეს ყოვლისა იბადება კითხვა, თუ საიდან წარმოდგება იგი; ამ საკითხს ჩვენ საერთოდ იმით უნდა ვუპასუხოთ, რომ დეფინიცია ანალიზური გზით წარმოიშობა. მაგრამ ეს პასუხი მაშინვე დავის საბაბს იწვევს მოცემული დეფინიციის სისწორის შესახებ, რადგან ეს დამოკიდებულია იმაზე, თუ რომელი აღქმანი წარმოადგენდნენ ამ დეფინიციის ამოსავალს და რა თვალსაზრისები ჰქონდათ მხედველობაში. რაც უფრო მდიდარია ის საგანი, რომლის დეფინიციაც უნდა მოხდეს, ე. ი. რაც უფრო ძეტ სხვადასხვა მხარეს წარუდგენს განხილვას, მით უფრო განსხვავებული აღმოჩნდება მასზე მოცემული დეფინიციები; ასე, მაგალითად, უამრავი დეფინიციები არსებობს სიცოცხლეზე, სახელმწიფოზე და ა. შ.

პირიქით, გეომეტრიას ადვილად შეუძლია დეფინიციების მოხდენა, რადგან მისი საგანი, სივრცე, ესოდენ აბსტრაქტულია. — შემდეგ საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ განსასაზღვრელი საგნების შინაარსის მიმართ არ არის მოცემული არავითარი აუცილებლობა. უნდა დავეთანხმოთ, რომ არსებობს სივრცე, მცენარეები, ცხოველები და ა. შ. და გეომეტრიის, ბოტანიკის და სხვ. საქმე არ არის დასახელებულ საგანთა აუცილებლობა გვიჩვენოს. მარტო ამ გარემოების გამოც ფილოსოფიისათვის სინთეზური მეთოდი ისევე ნაკლებ გამოსადეგია, როგორც ანალიზური მეთოდი, რადგან ფილოსოფიამ უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაამართლოს თავისი საგნები, ცხადყოს მათი აუცილებლობა. მიუხედავად ამისა ფილოსოფიაშიც აგრეთვე მრავალჯერ სცადეს გამოეყენებინათ სინთეზური მეთოდი. სწორედ ასე იწყებს სპინოზა დეფინიციებით და ამბობს, მაგალითად: სუბსტანცია არის causa sui. მის დეფინიციებში მოცემულია უაღრესად სპეკულატური, მაგრამ დარწმუნებათა ფორმით. იგივე ითქმის შელინგის შესახებაც.

§ 230.

bb) ცნების მეორე მომენტის აღნიშვნა, ზოგადის განსაზღვრულობის, როგორც განსაკუთრებულობის, აღნიშვნა, არის გაყოფა რომელიმე გარეგანი თვალსაზრისით.

დანართი. გაყოფისაგან მოითხოვენ, რომ იგი იყოს სრული, და ამისათვის საჭიროა რაღაც პრინციპი ანუ გაყოფის საფუძველი, რომელსაც ისეთი თვისება აქვს, რომ მასზე დაფუძნებული გაყოფა მოიცავს დეფინიციის მიერ ზოგადად აღნიშნული სფეროს მთელ მოცულობას. კერძოდ ფრიად მნიშვნელოვანია, რომ გაყოფის პრინციპი თვით გასაყოფი საგნის ბუნებიდან ამოდიოდეს და ამრიგად გაყოფა ხდებოდეს ბუნებრივად და არა ხელოვნურად, ე. ი. არა თვითნებურად. ასე, მაგალითად, ზოოლოგიაში, ძუძუმწოვარა ცხოველთა გაყოფის დროს გაყოფის საფუძვლად უმთავრესად მიღებულია კბილები და ჩლიქები, და ამას იმდენად აქვს აზრი, რამდენადაც თვით ძუძუმწოვარა ცხოველები ერთმანეთისაგან თავიანთი სხეულის ამ ნაწილებით განსხვავდებიან, და მათი სხვადასხვა კლასების ზოგადი ტიპი ამ ნაწილთა მოწყობილობაზეა დამოკიდებული. საერთოდ ჭეშმარიტი გაყოფა განხილული უნდა იქნეს როგორც ცნების მიერ განსაზღვრული. ამდენად ასეთი გაყოფა უწინარეს ყოვლისა



სამწევროვანია; მაგრამ რადგანაც განსაკუთრებულობა გაორებულად წარმოდგება, ამიტომ გაყოფა შეიძლება ოთხწევროვანიც იყოს. გონის სფეროში გაბატონებულია ტრიხოტომია და კანტის დამსახურებას შეადგენს ის, რომ მან ამ გარემოებაზე მიგვითითა.

§ 231.

cc) კონკრეტულ ერთეულობაში, რომელშიც დეფინიციით გამოხატული მარტივი განსაზღვრულობა განხილულია როგორც რომელიღაც დამოკიდებულება, საგანი ერთმანეთისაგან განსხვავებულ განსაზღვრებათა სინთეზური მიმართებაა, — თეორემა. რადგან ეს განსაზღვრებანი სხვადასხვაა, ამიტომ მათი იგივეობა არის გაშუალებული იგივეობა. ამ მასალის შოვნა, რომელიც საშუალო წევრებს შეადგენს, არის კონსტრუქცია, და თვით გაშუალება, საიდანაც შემეცნებისათვის წარმოსდგება აღნიშნული მიმართების აუცილებლობა, დასაბუთებაა.

შენიშვნა. სინთეზურ და ანალიზურ მეთოდთა განსხვავების შესახებ არსებულ ჩვეულებრივ მითითებათა თანახმად ამა თუ იმ მეთოდის ხმარება საერთოდ და მთლიანად თვითნებური არჩევანის საქმე ჰგონიათ. თუ გამოსავალ წერტილად, წანამძღვრად ავიღებთ კონკრეტულს, რაც სინთეზური მეთოდის თანახმად შედეგს წარმოადგენს, მაშინ ჩვენ შეგვიძლია ამ კონკრეტულიდან ანალიზის გზით შედეგების სახით გამოვიყვანოთ ის აბსტრაქტული განსაზღვრებები, რომლებიც შეადგენდნენ წანამძღვრებსა და მასალას დასაბუთებისათვის. მრუდ წირთა ალგებრული განსაზღვრებები თეორემებს წარმოადგენენ გეომეტრიული დასაბუთების მსვლელობაში; სწორედ ასევე პითაგორას თეორემიდან, როგორც მართკუთხა სამკუთხედის განსაზღვრებიდან, შეიძლებოდა ანალიზის გზით გამოგვეყვანა ის თეორემები, რომლებიც გეომეტრიაში ამ მიზნით დამტკიცდა ადრე. არჩევანის თვითნებობა იმაზეა დაფუძნებული, რომ როგორც ერთი, ისე მეორე მეთოდი გარეგანი წანამძღვრიდან გამოდის. ცნების ბუნების თანახმად, ანალიზება პირველია, რადგან ჯერ ემპირიულ-კონკრეტულად მოცემული მასალა უნდა ავიყვანოთ ზოგადი აბსტრაქციების ფორმამდე, და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება წარვუმძღვაროთ

ისინი როგორც განსაზღვრებანი, დეფინიციები სინთეზურ მეთოდში.

თავისთავად ცხადია, რომ ეს მეთოდები, რომლებიც ესოდენ არსებითია და ბრწყინვალე წარმატებების მქონე თავიანთ საკუთარ ასპარეზზე, ფილოსოფიური შემეცნებისათვის გამოუყენებელი არიან, რადგან ისინი გამოდიან წანამძღვრებიდან, შემეცნება მათში განსჯის ხასიათს ატარებს და თავის წინსვლით მოძრაობაში ფორმალური იგივეობით სარგებლობს. სპინოზას მოძღვრებაში, რომელიც უმთავრესად გეომეტრიულ მეთოდს იყენებდა და იყენებდა სწორედ სპეკულატური ცნებების გამოსაყვანად, ამ მეთოდის ფორმალიზმი მაშინვე თვალში გვეცემა. ვოლფის ფილოსოფიაც, რომელმაც ეს მეთოდი უკიდურეს პედანტიზმამდე განავითარა, თავისი შინაარსის თანახმად აგრეთვე განსჯის მეტაფიზიკას წარმოადგენს. თუ წინათ ამ მეთოდთა ფორმალიზმს ფილოსოფიასა და მეცნიერებებში ბოროტად იყენებდნენ, უახლეს დროში იგი ეგრეთწოდებული კონსტრუქციის ბოროტად გამოყენებით შეიცვალა. კანტის წყალობით გავრცელდა წარმოდგენა, რომ მათემატიკა თავისი ცნებების კონსტრუირებას ახდენსო. ეს მხოლოდ იმას ნიშნავდა, რომ მათემატიკას საქმე აქვს არა ცნებებთან, არამედ გრძნობად განჭვრეტათა აბსტრაქტულ განსაზღვრებებთან. ამრიგად, ცნებათა კონსტრუქცია უწოდეს აღქმაში დაჭერილ გრძნობად განსაზღვრებათა აღნიშვნას ცნების გვერდის ავლით და წინასწარ შემუშავებული სქემის მიხედვით ფილოსოფიურ და მეცნიერულ საგანთა ცხრილების სახით კლასიფიკაციის შემდგომ ფორმალისტურ ხერხს, თუმცა ეს კლასიფიკაციაც თვითნებური იყო. რა თქმა უნდა, ამაში ჩამარხულია ბუნდოვანი წარმოდგენა იდეის, ცნებისა და ობიექტურობის ერთიანობის შესახებ, აგრეთვე ის დაფარული აზრიც, რომ იდეა კონკრეტულია. მაგრამ ეგრეთწოდებული კონსტრუირებით ეს თამაში ძალიან დაშორებულია იმას, რომ წარმოადგინოს ის ერთიანობა, რომელიც არის მხოლოდ ცნება როგორც ასეთი, და ასევე ნაკლებ წარმოადგენს მჭვრეტელობის გრძნობადი კონკრეტული რამ გონებისა და იდეის კონკრეტულს.

სხვა მხრივ, რადგან გეომეტრიას საქმე აქვს სივრცის გრძნობად, მაგრამ აბსტრაქტულ განჭვრეტასთან, ამიტომ მას შეუძლია დაუბრკოლებლად მოახდინოს მარტივი განსჯითი განსაზღვრებების ფიქსაცია მასში; ამის გამო მარტო გეომეტრიაში აღწევს სასრული შემეცნების სინთეზური მეთოდი თავის სრულ-



ყოფას. მაგრამ ძალიან საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ თავის მსვლელობაში გეომეტრიაც საბოლოოდ აწყდება უთანაზომო და ირაციონალურ სიდიდეებს, სადაც გეომეტრია, თუ მას სურს წინსვლა განსაზღვრის გზით, იძულებულია გასცილდეს განსჯითი პრინციპის ფარგლებს. აქაც აგრეთვე, როგორც ხშირად სხვა დარგებში ხდება, იღებენ უკუღმართ ტერმინოლოგიას: ის, რასაც რაციონალურს უწოდებენ, ნამდვილად განსჯისეულია, ხოლო ის, რასაც ირაციონალურს უწოდებენ, უფრო გონიერების დასაწყისია და კვალია. სხვა მეცნიერებანი ადვილად შველიან თავს, როდესაც აღწევენ იმ მიჯნას, რომლის იქით მათ აღარ შეუძლიათ წინსვლა განსჯის საშუალებით; ეს კი მათ უხდებათ გარდუვალად და ხშირად, რადგან მათ საგანს არ წარმოადგენს სივრცის ან რიცხვის მარტივი განსაზღვრებანი. ისინი წყვეტენ თავიანთ განსაზღვრებათა თანმიმდევრულ განვითარებას და გარედან, წარმოდგენიდან, მოსაზრებიდან, აღქმიდან ან სხვა რომელიმე წყაროდან იღებენ იმას, რაც სჭირდებათ, ხოლო ეს მათთვის საჭირო ხშირად ეწინააღმდეგება წინანდელ განსაზღვრებებს. იმის გამო, რომ ამ სასრულ შემეცნებას შეგნებული არა აქვს მის მიერ გამოყენებული მეთოდის ბუნება და მისი დამოკიდებულება შინაარსთან, საშუალებას არ აძლევს მას გაიგოს, რომ როდესაც იგი განსაზღვრებათა, დაყოფათა და სხვ. გზით მიდის წინ, ამ დროს მას წარმართავს ცნების განსაზღვრებათა აუცილებლობა; არ შეუძლია არც იმის შეცნობა, რომ მან უკვე საზღვარს მიაღწია, ხოლო როდესაც ამ საზღვარს გადალახავს, ვერ ამჩნევს, რომ ისეთ ველზე იმყოფება, სადაც განსჯის განსაზღვრებებს უკვე ძალა აღარა აქვთ და სადაც ის მათ მაინც უხეშად იყენებს.

§ 232.

3) აუცილებლობა, რომელსაც სასრული შემეცნება დასაბუთებაში წარმოშობს, უპირველეს ყოვლისა რაღაც გარეგანი აუცილებლობაა, მხოლოდ სუბიექტური შეგნებისათვის განკუთვნილი. მაგრამ აუცილებლობაში, როგორც ასეთში, სასრულმა შემეცნებამ თვითონ მიატოვა თავისი წანამძღვარი და გამოსავალი წერტილი, რაც იმით გამოიხატება, რომ სასრული შემეცნების შინაარსი წინასწარ ნახული და მოცემული რამ არის. აუცილებლობა როგორც ასეთი არის თავისთავად თავის თავთან მი-

მართებაში მყოფი ცნება. ამრიგად, სუბიექტური იდეა თავისი თავიდან მივიდა თავის თავად და თავისთვის განსაზღვრულ, *არამოცემულ*, და ამიტომ მისთვის როგორც *სუბიექტისთვის იძანენტურთან*, და *ნებელობის* იდეაში გადადის.

*დანართი.* აუცილებლობა, რომელსაც შემეცნება აღწევს დასაბუთების საშუალებით, იმის საპირისპიროა, რასაც მისთვის გამოსავალი წერტილი შეადგენს. თავის გამოსავალ წერტილში შემეცნებას ჰქონდა მოცემული და შემთხვევითი შინაარსი; ახლა კი, თავისი მოძრაობის დასასრულს მან შინაარსი იცის როგორც აუცილებელი შინაარსი, და ეს აუცილებლობა გაშუალებულია სუბიექტური მოქმედებით. სწორედ ასევე სუბიექტურობა თავიდან სრულიად აბსტრაქტული, *მხოლოდ* tabula rasa იყო, ახლა კი, პირიქით, გამსაზღვრელი აღმოჩნდება. მაგრამ აქ არის გადასვლა შემეცნების იდეიდან ნებელობის იდეაზე. შემდეგ, უფრო ზუსტად, ეს გადასვლა იმით გამოიხატება, რომ ზოგადი მის ჭეშმარიტებაში გაგებული უნდა იქნეს როგორც სუბიექტურობა, როგორც თვითმოძრავი, მოქმედი და განსაზღვრებათა დამდგენი ცნება.

*β.* **ნებელობა**

§ 233.

სუბიექტური იდეა, როგორც თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული და თავისი თავის თანასწორი მარტივი *შინაარსი*, არის *სიკეთე*. მის თავის თავის რეალიზების მისწრაფებას *ჭეშმარიტების* იდეის წინააღმდეგ შებრუნებული დამოკიდებულება აქვს და ამოცანად ისახავს იმას, რომ წინასწარნახული სამყარო თავისი *მიზნის* მიხედვით განსაზღვროს. — ეს *ნებელობა*, ერთი მხრივ, დარწმუნებულია წინასწარნახული ობიექტის *უმნიშვნელობა-არარაობაში*, მეორე მხრივ კი, იგი, როგორც სასრული, ამავე დროს გულისხმობს, რომ სიკეთის მიზანი მხოლოდ *სუბიექტური* იდეაა და ობიექტს გააჩნია *დამოუკიდებლობა*.

§ 234.

ამიტომ ამ მოქმედების სასრულობა ის *წინააღმდეგობაა*; რომ ობიექტური ქვეყნის თვით წინააღმდეგობრივ განსაზღვრებებში *სიკეთის მიზანი* ხორციელდება კიდეც და ვერც



ხორციელდება, რომ იგი [მიზანი] იმდენადვე არსებითად დგინდება, იგულისხმება, რამდენადაც არაა არსებითად, როგორც ნამდვილი და იმავე დროს როგორც მხოლოდ შესაძლებელი. ეს წინააღმდეგობა წარმოგვიდგება როგორც სიკეთის განხორციელების *უსასრულო, უბოლოო პროგრესი*; ამ პროგრესში სიკეთე ფიქსირებულია როგორც მხოლოდ *ჯერარს*. მაგრამ *ფორმალურად* ეს წინააღმდეგობა იმით ქრება, რომ მოქმედება ხსნის მიზნის სუბიექტურობას და, მაშასადამე, ხსნის ობიექტურობასაც, ხსნის დაპირისპირებას, რომლის წყალობითაც ორივე სასრული არიან, და იგი ხსნის *ამ* სუბიექტურობის არა მხოლოდ ცალმხრივობას, არამედ სუბიექტურობას საზოგადოდ; *სხვა* ასეთი სუბიექტურობა, ე. ი. დაპირისპირების *ახალი* წარმონაქმნი არ განსხვავდება იმ სუბიეტქურობისაგან, რომელიც წინა, მოხსნილ სუბიექტურობად იგულისხმება. ეს უკუდაბრუნება თავის თავში იმავე დროს არის *შინაარსის მოგონება* თავის თავში, თავის თავში შიგნით *მიბრუნება*, *ჩაღრმავება შინაარსისა*, რომელიც არის *სიკეთე* და თავისთავად არსებული იგივეობა ორივე მხარისა, — ეს მიბრუნება თავის თავში, შიგ შესვლა და ჩაღრმავება არის მოგონება თეორიული ურთიერთობის წანამძღვარზე (§ 224), რომ ობიექტი მასში სუბსტანციალური და ჭეშმარიტია.

*დანართი.* მაშინ როდესაც ინტელექტი მხოლოდ იმას ცდილობს, რომ სამყარო აიღოს ისე, როგორც ის არის, ნება, პირიქით, იქით ისწრაფის, რომ სამყარო მხოლოდ ახლა აქციოს იმად, რაც *უნდა* იყოს. უშუალო, წინასწარნახული ნებას მიაჩნია არა მტკიცე არსად, არამედ მხოლოდ მოჩვენებად, როგორც თავისთავად უმნიშვნელო არარა რამედ. აქ თავს იჩენს ის წინააღმდეგობანი, რომლებშიც მორალობის თვალსაზრისზე ტრიალებენ და გამოსავალს ვერ პოულობენ. პრაქტიკულის მხრივ ეს საერთოდ *კანტისა* და აგრეთვე *ფიხტეს* ფილოსოფიის თვალსაზრისია. ამ თვალსაზრისით, სიკეთე უნდა განხორციელდეს; უნდა ვიმუშაოთ მის განხორციელებაზე, და ნება მხოლოდ მოქმედი სიკეთეა. მაგრამ ქვეყანა რომ ისეთი იყოს, როგორიც უნდა იყოს, მაშინ ნების მოქმედება მოიხსნებოდა როგორც ზედმეტი რამ. მაშასადამე, თვით ნება მოითხოვს, რომ მისი მიზანი ამასთანავე არც განხორციელდეს. ამით ნების სასრულობა სწორად არის გამოხატული. მაგრამ ამ სასრულობაზე არ უნდა შევჩერდეთ, თვით ნების პროცესი ხსნის ამ სასრულობას და მასში მოცემულ წინააღმდეგობას. შერიგება იმით გამოიხატება, რომ ნება თავის შედეგში უბრუნ-

დება შემეცნების წანამძღვარს, უბრუნდება, მაშასადამე, თეორიული და პრაქტიკული იდეის ერთიანობას. ნება შეიცნობს მიზანს თავისად, და ინტელექტი ქვეყნიერებას გაიგებს როგორც ნამდვილ ცნებას. ეს გონივრული შემეცნების ჭეშმარიტი პოზიციაა. ის, რაც არარაობაა, და რაც ქრება, ქვეყნიერების მხოლოდ ზედაპირს შეადგენს და არა მის ჭეშმარიტ არსებას. სამყაროს ჭეშმარიტი არსება თავისთავად და თავისთვის არსებული ცნებაა და სამყარო, ამრიგად, თვით იდეაა. დაუკმაყოფილებელი მისწრაფება ქრება, როდესაც შევიცნობთ, რომ სამყაროს საბოლოო მიზანი ისევე განხორციელებულია, როგორც მარად ხორციელდება. ეს საერთოდ მამაკაცის პოზიციაა, მაშინ როდესაც ახალგაზრდობა ფიქრობს, რომ ქვეყნიერება მთლიანად ბოროტებაშია ჩაფლული და ამიტომ საჭიროა მისგან ჯერ კიდევ სრულიად სხვა ქვეყნიერების შექმნა. რელიგიური ცნობიერება, პირიქით, თვლის, რომ სამყაროს მართავს ღვთის განგება და შეესაბამება იმას, რაც *უნდა* იყოს. მაგრამ ეს თანხმობა არსსა და ჯერარსს შორის არ არის გაყინული და უპროცესო; რადგან სიკეთე, სამყაროს საბოლოო მიზანი, არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი თავის თავს მუდმივად წარმოშობს, და გონითსა და ბუნებრივ სამყაროს შორის კიდევ ის განსხვავება არსებობს, რომ მაშინ როდესაც უკანასკნელი [ბუნებრივი სამყარო] მხოლოდ უბრუნდება მუდმივად თავის თავს, პირველში [გონის სამყაროში] ადგილი აქვს აგრეთვე წინსვლას, პროგრესს.

§ 235.

სიკეთის *ჭეშმარიტება*, ამრიგად, *დადგენილია* როგორც თეორიული და პრაქტიკული იდეის ერთიანობა, რაც ნიშნავს იმას, რომ სიკეთე თავისთავად და თავისთვის მიღწეულია, — რომ ობიექტური სამყარო ისევეა თავისთავად და თავისთვის იდეა, როგორც ამავე დროს მარად დაადგენს თავისთავს როგორც *მიზანი* და მოქმედების საშუალებით თავის სინამდვილეს წარმოშობს. — ეს, შემეცნების განსხვავებიდან და სასრულობიდან თავის თავთან დაბრუნებული და ცნების მოქმედების წყალობით მასთან იგივურად ქცეული ცხოვრება არის *სპეკულატური* ანუ *აბსოლუტური იდეა*.



### c. *აბსოლუტური იდეა*.

§ 236.

იდეა, როგორც სუბიექტური და ობიექტური იდეის ერთიანობა, იდეის ცნებაა, რისთვისაც იდეა, როგორც ასეთი, საგანია, რომლისთვისაც ობიექტი თვით ის [იდეა] არის, — ობიექტი, რომელშიც ერთად თავმოყრილია ყველა განსაზღვრება. მაშასადამე, ეს ერთიანობა *აბსოლუტური* და *სრული ჭეშმარიტებაა*, თვით თავისი თავის მოაზროვნე იდეა, სახელდობრ კი აქ *როგორც* მოაზროვნე, როგორც *ლოგიკური* იდეა.

*დანართი.* აბსოლუტური იდეა, უწინარეს ყოვლისა, თეორიული და პრაქტიკული იდეის ერთიანობაა და, მაშასადამე, ამავე დროს, სიცოცხლის იდეისა და შემეცნების იდეის ერთიანობა. შემეცნებაში ჩვენ გვქონდა იდეა განსხვავების ფორმით, და შემეცნების პროცესი, როგორც ჩვენ დავინახეთ, ამ განსხვავების დაძლევასა და იმ ერთიანობის [სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობის] აღდგენას წარმოადგენს, რაც, როგორც ასეთი, თავის უშუალობაშიც, უპირველეს, სიცოცხლის იდეაა. სიცოცხლის ნაკლი ის არის, რომ ის ჯერჯერობით არის მხოლოდ *თავისთავად* არსებული იდეა. შემეცნებაც, პირიქით, ასევე ცალმხრივად არის მხოლოდ *თავისთვის* არსებული იდეა. ამ ორივეს ერთიანობა და ჭეშმარიტება არის *თავისთავად* და *თავისთვის* არსებული და, მაშასადამე, *აბსოლუტური* იდეა. აქამდე ჩვენ საგნად გვქონდა იდეა მის განვითარებაში სხვადასხვა საფეხურების გავლით; მაგრამ ახლა იდეა თვით თავისთვის არის საგნობრივი; ესაა νόησις νοήσεως, რომელსაც ჯერ კიდევ არისტოტელემ უწოდა იდეის უმაღლესი ფორმა.

§ 237.

*აბსოლუტური იდეა* არის თავისთვის, რადგან მასში არ არის არც გადასვლა, არც წანამძღვარები, საერთოდ არავითარი განსაზღვრულობა, რომელიც არ იყოს დენადი და გამჭვირვალე; იგი ცნების *წმინდა* ფორმაა, რომელიც *თავის შინაარსს* ჭვრეტს, როგორც თავის თავს. ის თავისი საკუთარი *შინაარსია*, რამდენადაც იგი წარმოადგენს თავისი თავის იდეალურ განსხვავებას

თავისი თავისაგან, და ერთ-ერთი ამ განსხვავებულთაგანი თავის თავთან იგივეობაა, რომელიც მაინც შეიცავს ფორმის ტოტალობას როგორც შინაარსის განსაზღვრებათა სისტემას. ეს შინაარსი *ლოგიკურის* სისტემაა. როგორც *ფორმა* იდეას აქ არაფერი არ რჩება, გარდა ამ შინაარსის *მეთოდისა*, — მისი მომენტების ღირსების გარკვეული ცოდნისა.

*დანართი.* როდესაც აბსოლუტურ იდეაზე ლაპარაკობენ, შეიძლება ვინმეს ეგონოს, რომ აი ახლა მაინც მოვისმენთ ნამდვილ ახსნას, რომ აქ უთუოდ ყველაფერი იქნება მოცემული. რა თქმა უნდა, შეიძლება უშინაარსოდ დეკლამაციების წარმოთქმა მთელი სიგრძე-სიგანით აბსოლუტური იდეის შესახებ; მაგრამ იდეის ჭეშმარიტი შინაარსი სხვა არა არის რა, თუ არა მთელი სისტემა, რომლის განვითარება ჩვენ აქამდე განვიხილეთ. ამის შემდეგ ისიც შეიძლება ითქვას, რომ აბსოლუტური იდეა ზოგადია; მაგრამ იგი ზოგადია არა მხოლოდ როგორც აბსტრაქტული ფორმა, რომელსაც განსაკუთრებული კერძო შინაარსი უპირისპირდება როგორც სხვა რაღაც, არამედ როგორც აბსოლუტური ფორმა, რომელშიც უკან დაბრუნებულია ყველა განსაზღვრება, მის მიერ დადგენილი შინაარსის მთელი სისავსე. ამ თვალსაზრისით აბსოლუტური იდეა შეიძლება შევადაროთ მოხუცს, რომელიც იმავე რელიგიურ დებულებებს გამოთქვამს, რასაც ბავშვი, მაგრამ მოხუცისათვის მათ მთელი მისი ცხოვრების მნიშვნელობა აქვთ. ბავშვს კიდეც რომ ესმოდეს რელიგიური შინაარსი, მისთვის ის მაინც წარმოადგენს ისეთ რამეს, რომლის გარეშე იმყოფება ჯერ კიდევ მთელი ცხოვრება და მთელი სამყარო. შემდეგ, იგივე შეიძლება ითქვას აგრეთვე ადამიანის ცხოვრებაზე საერთოდ და მოვლენებზე, რომლებიც მის შინაარსს შეადგენენ. ყოველი შრომა და გარჯა მხოლოდ მიზნისკენ არის მიმართული, ხოლო როდესაც ამ მიზანს მიაღწევენ, გაკვირვებული არიან, რომ სხვა ვერაფერი ვერ იპოვეს, გარდა იმისა, რაც... სურდათ. ინტერესი მთელს მოძრაობაშია. როდესაც ადამიანი თავის ცხოვრებას გაივლის, დასასრული შეიძლება ძალიან შეზღუდულად მოეჩვენოს. მაგრამ ეს დასასრული მთელ decursus vitae-ს შეიცავს.—სწორედ ასევე აბსოლუტური იდეის შინაარსია მთელი ის ფართო შინაარსი, რომელიც აქამდე ჩვენს წინაშე გაიშალა. ბოლოს გავიგებთ, რომ შინაარსსა და საინტერესოს წარმოადგენს სწორედ მთელი განვითარების გზა. — შემდეგ, ფილოსოფიური გაგება ის არის, რომ ყველაფერი, რაც თავისთვის აღებული შეზღუდულად მოჩანს, თავის ფასსა და ღირებულებას იმით იძენს, რომ იგი მთელს ეკუთვნის და იდეის მო-



მენტია. ასევეა აქაც. ჩვენ გვქონდა შინაარსი, ხოლო ის, რაც კიდევ გვაქვს, ეს ის ცოდნაა, რომ შინაარსი იდეის ცოცხალი განვითარებაა, და ეს მარტივი უკუმზერა ფორმაშია მოცემული. ყოველი აქამდე განხილული საფეხური აბსოლუტურის სურათია, მაგრამ თავდაპირველად აბსოლუტური ამ საფეხურებში გამოდის შეზღუდულად, და ამიტომ ის თავის თავს აიძულებს იმოძრაოს წინ, მთელისაკენ, რომლის გაშლას [გახსნას] წარმოადგენს ის, რასაც ჩვენ მეთოდი ვუწოდეთ.

§ 238.

სპეკულატური მეთოდის მომენტებია: α) *დასაწყისი*, რაც *არსი* ანუ *უშუალოა*; ის უშუალოა იმ მარტივი მიზეზით, რომ იგი დასაწყისია. მაგრამ, სპეკულატური იდეის მხრივ განხილული, იგი *მისი თვითგანსაზღვრაა*, რომელიც, როგორც აბსოლუტური უარყოფითობა, ანუ ცნების მოძრაობა, *ქმნის მსჯელობას* (პირველგაყოფას), სჯის, და თავის თავს დაადგენს როგორც თავისი თავის უარყოფას. ამრიგად, *არსი*, რომელიც დასაწყისს, როგორც ასეთს, აბსტრაქტულ ჰოყოფად ევლინება, პირიქით, *უარყოფაა*, *დადგენაა*, გაშუალება საზოგადოდ და *წინწამძღვარებაა*. მაგრამ როგორც უარყოფა *ცნებისა*, რომელიც თავის სხვადყოფნაში მთლიანად თავისი თავის იგივურია და თავის თავში დარწმუნებულობას წარმოადგენს, იგი ცნებაა, ჯერ კიდევ არა როგორც ცნებად დადგენილი ცნება, ანუ ცნება *თავისთავად*.— ამიტომ ეს არსი, როგორც ჯერ კიდევ განუსაზღვრელი, ე. ი. როგორც ჯერ კიდევ თავისთავად ანუ უშუალოდ განსაზღვრული ცნება, ამდენადვე *ზოგადიცაა*.

*შენიშვნა.* *დასაწყისი* უშუალო არსის აზრით აღებულია მჭვრეტელობიდან და აღქმიდან. ეს არის დასაწყისი სასრული შემეცნების *ანალიზური* მეთოდისა; ზოგადობის აზრით ეს დასაწყისი სასრული შემეცნების სინთეზური მეთოდის დასაწყისია. მაგრამ რადგანაც ლოგიკური უშუალოდ ისევეა ზოგადი, როგორც არსებული, ასევეა ცნების მიერ წამძღვარებული, როგორც უშუალოა თვითონ ის, ამიტომ მისი დასაწყისი ისევეა სინთეზური, როგორც ანალიზური დასაწყისი.

*დანართი.* ფილოსოფიური მეთოდი ისევეა ანალიზური, როგორც სინთეზური; მაგრამ ეს იმ აზრით კი არ უნდა გავიგოთ, რომ სასრული შემეცნების ეს ორი მეთოდი უბრალოდ ერთიმეორის გვერდიგვერდს ან ჯერ-ჯერით, უბრალოდ ურთიერთმონაცვლეობით მიიმართებიან, არამედ, პირიქით, ფილოსოფიური მეთოდი მათ მოხსნილი სახით შეიცავს თავის თავში და ამის მიხედვით ყოველ თავის მოძრაობაში ერთსა და იმავე დროს ანალიზურიც არის და სინთეზურიც. ფილოსოფიური აზროვნება ანალიზურია, რამდენადაც იგი მხოლოდ აითვისებს თავის საგანს, იდეას, თავისუფლებას აძლევს და თითქოს მხოლოდ აკვირდება მის მოძრაობასა და განვითარებას. ამდენად ფილოსოფოსობა სრულიად პასიურია. მაგრამ ფილოსოფიური აზროვნება ასევე სინთეზურიც არის და თავს იჩენს როგორც თვით ცნების მოქმედება. ოღონდ ამისთვის საჭიროა გულმოდგინება, ძალთა დაძაბვა, საჭიროა შევაკავოთ საკუთარი ნაუცბათევი აზრები და განსაკუთრებული, კერძო შეხედულებები, რომელთაც ყოველთვის წინწამოჩრის სურვილი აქვთ.

§ 239.

β) *წინსვლა* იდეის დადგენილი *მსჯელობაა.* უშუალო ზოგადი, როგორც ცნება თავისთავად, დიალექტიკაა, რაც იმით გამოიხატება, რომ თავის თავში თავისი უშუალობა და ზოგადობა მომენტის დონემდე ჩამოჰყავს. ამრიგად დადგინდება ის, რაც *უარყოფითია* დასაწყისისა ანუ პირველია მის *განსაზღვრულობაში;* იგი არის *„ერთისათვის“,* განსხვავებულთა *მიმართება,* — იგი არის *რეფლექსიის მომენტი.*

*შენიშვნა.* ეს წინსვლა ისევეა *ანალიზური* როგორც *სინთეზური;* იგი *ანალიზურია,* რადგან იმანენტური დიალექტიკა მხოლოდ იმას დაადგენს, რასაც უშუალო ცნება შეიცავს, — იგი *სინთეზურია,* რადგან ამ ცნებაში ეს განსხვავება ჯერ კიდევ არ იყო დადგენილი.

*დანართი.* იდეის წინსვლაში დასაწყისი თავს იჩენს როგორც ისეთი რამ, რაც არის *თავისთავად,* სახელდობრ როგორც დადგენილი და გაშუალებული და არა როგორც არსებული და უშუალო. მხოლოდ იმ ცნობიერებისათვის, რომელიც თვითონ უშუალოა, ბუნება არის პირველსაწყისი და უშუალო, ხოლო გონი



მისგან გაშუალებულია. ნამდვილად კი ბუნებაა გონისაგან დადგენილი და თვითონ გონია, რომ ბუნებას თავის წანამძღვარად იხდის.

§ 240.

წინსვლის აბსტრაქტული ფორმა არსში რაღაც *სხვაა* და წარმოადგენს *გადასვლას* რაღაც სხვაში, არსებაში იგი *არეკვლაა, ჩენაა დაპირისპირებულში,* ხოლო *ცნებაში* — *ერთეულის* განსხვავებულობა *ზოგადობისაგან,* რომელიც, როგორც ასეთი, *გრძელდება* მისგან განსხვავებულში და მასთან *იგივურია*

§ 241.

მეორე სფეროში თავდაპირველად თავისთავად არსებულმა ცნებამ მიაღწია *არეკვლას, ჩენას,* და, ამრიგად, *თავისთავად* უკვე არის *იდეა.* — ამ სფეროს განვითარება იქცევა პირველ სფეროში დაბრუნებად, ისე როგორც პირველი სფეროს განვითარება მეორე სფეროში გადასვლაა; მხოლოდ ამ ორმაგი მოძრაობის წყალობით იძენს განსხვავება თავის ჯეროვან უფლებას, რადგან თვითეული ამ ორი გახსხვავებულ სფეროთაგანი, თავისთავად განხილული, ტოტალობად მთავრდება და მასში ქმედითად მიჰყავს თავისი თავი სხვასთან ერთიანობისაკენ. მხოლოდ *ორივეს* ცალმხრივობის თვითმოხსნა *თავის თავშივე* საშუალებას არ აძლევს ერთიანობას ცალმხრივი გახდეს.

§ 242.

მეორე სფერო განსხვავებულთა მიმართებას ავითარებს იმად, რაც არის იგი თავდაპირველად, თვით თავის თავში *წინააღმდეგობად.* ეს წინააღმდეგობა, რომელიც *უსასრულო პროგრესის* სახით გამოდის, γ) იხსნება *ბოლოს,* რაშიც დიფერენტული დადგენილია იმად, რაც არის იგი ცნებაში. იგი არის პირველის უარყოფითი და, როგორც პირველთან იგივეობა,ის თავისი თავის უარყოფითობაა. — მაშასადამე, იგი არის ერთიანობა, რომელშიც ორივე პირველი არსებობენ, როგორც იდეელურნი და

როგორც მომენტები, როგორც მოხსნილნი, ე. ი., ამასთან ერთად, როგორც შენახულნი. ცნება, რომელიც, ამრიგად, თავისი *თავისთავად-არსიდან* გამოსული, თავისი დიფერენციისა და მისი მოხსნის საშუალებით თავის თავს უერთდება, *რეალიზებული* ცნებაა, ე. ი. ისეთი ცნებაა, რომელიც თავის განსაზღვრებათა *დადგენილობას* შეიცავს *თავის თავისთვის-არსში*, — იგი არის *იდეა*, რომლისთვისაც ამავე დროს, როგორც აბსოლუტურად პირველისათვის (მეთოდში), ეს *საბოლოო შედეგი* მხოლოდ *მოჩვენების გაქრობას* წარმოადგენს, თითქოს დასაწყისი უშუალო რამ იყოს, ხოლო იგი — რომელიღაც შედეგი, — არის შემეცნება იმისა, რომ იდეა ერთიანი ტოტალობაა.

§ 243.

მეთოდი, ამრიგად, არის არა გარეგანი ფორმა, არამედ სული და ცნება შინაარსისა, რომლისგანაც ის განსხვავებულია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც *ცნების* მომენტები აგრეთვე *თავის თავშიც* თავიანთ *განსაზღვრულობაში* მიდიან იქამდე, რომ გამოვლინდნენ როგორც ცნების ტოტალობა. ამ განსაზღვრულობას ან შინაარსს თავისი თავი ფორმასთან ერთად უკან მიჰყავს იდეასთან, და, ამრიგად, იდეა წარმოადგენს *სისტემატიზებულ* ტოტალობას, რომელიც მხოლოდ *ერთი* იდეაა, რომლის განსაკუთრებული მომენტები ისევე არიან *თავისთავად*, რამდენადაც ცნების დიალექტიკის საშუალებით წარმოშობენ იდეის მარტივ *თავისთვის-არსს*. — ამრიგად, მეცნიერება იმით ამთავრებს, რომ ცნება თავის თავს სწვდება როგორც წმინდა იდეას, რომლისთვისაც იდეა არის მისი საგანი.

§ 244.

იდეა, რომელიც *თავისთვის* არის, *განხილული* ამ თავისთავთან თავისი *ერთიანობის* მიხედვით, *მჭვრეტელობაა*, და მჭვრეტელი იდეა *ბუნებაა*. მაგრამ როგორც მჭვრეტელობა, იდეა დადგენილია გარეგანი რეფლექსიის მიერ უშუალობის ანუ უარყოფის ცალმხრივ განსაზღვრებაში. მაგრამ იდეის აბსოლუტური *თავისუფლება* ის არის, რომ ის არა მარტო



*გადადის სიცოცხლეში*, ცხოვრებაში, არა მარტო *ასახავს* [*აჩენს*] მას თავის თავში როგორც სასრული შემეცნება, არამედ იგი თავის აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაში *გადაწყვეტს*, თავისუფლად აწარმოოს თავისი თავიდან თავისი განსაკუთრებულობის ან პირველი განსაზღვრისა და სხვადყოფნის მომენტი, *უშუალო იდეა* როგორც თავისი ანარეკლი, გადაწყვეტს *თავისი თავიდან* თავისუფლად *გაუშვას* თავისი თავი როგორც *ბუნება*.

*დანართი*. ჩვენ ახლა დავუბრუნდით იდეის ცხებას, რომლითაც დავიწყეთ. ამავე დროს ეს უკან დაბრუნება დასაწყისთან არის წინსვლა. ის, რითაც ჩვენ დავიწყეთ, იყო არსი, აბსტრაქტული არსი, და ახლა ჩვენ გვაქვს *იდეა* როგორც *არსი*; მაგრამ ეს არსებული იდეა არის *ბუნება*.

---

## ქართული გამოცემის რედაქციისაგან

ჰეგელის „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის პირველი ნაწილის — ლოგიკის მეცნიერების“ ქართულად გამოცემას სავსებით ამართლებს ამ წიგნის ისტორიულ-ფილოსოფიური და მეცნიერული მნიშვნელობა. „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის პირველი ნაწილი — ლოგიკის მეცნიერება“ ანუ, როგორც მას ხშირად უწოდებენ, „მცირე ლოგიკა“, მიეკუთვნება ჰეგელის იმ თხზულებათა რიცხვს, რომლებიც ყველაზე მეტად დახვეწა და დაამუშავა ავტორმა, მისცა მას სასწავლო სახელმძღვანელოს სახე, დაყო პარაგრაფებად შესაბამისი შენიშვნებით და დანართებით, რომლებშიც მოგვცა ზოგად დებულებათა განმარტება და ილუსტრაცია ცოდნის მრავალი დარგიდან აღებული მასალით. ეს ნაწარმოები, როგორც სამართლიანად აღნიშნავენ, არის გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის გვირგვინი; მასში, ვ. ი. ლენინის თქმით, მოცემულია დიალექტიკის თითქმის ყველაზე უკეთესი განმარტება. ჰეგელის ყველა დანარჩენი ნაწარმოები წარმოადგენს „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის“ ცალკე ნაწილთა განვითარებას. „ენციკლოპედიის“ დიდი მნიშვნელობა იმითაც გამოიხატება, რომ მასში ჰეგელმა დაამუშავა დიალექტიკური ლოგიკის საკითხები და განავითარა ფორმალური ლოგიკის საფუძვლიანი კრიტიკა, რითაც თავისი დროის მეცნიერული აზრი ახალ, მაღალ საფეხურზე აიყვანა.

ასეთია საერთოდ „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის“ დიდი მნიშვნელობა. მაგრამ „ენციკლოპედიის“ მკითხველმა არ უნდა დაივიწყოს, რომ ჰეგელი იყო იდეალისტი და ქმნიდა იდეალისტურ დიალექტიკას; ჰეგელთან დიალექტიკა არის თვითგანვითარება აბსოლუტური ცნებისა, რომელიც დასაბამიდან არსებობს და ყოველი არსებულის ჭეშმარიტ ცხოველმყოფელ სულს წარმოადგენს. სწორედ „ლოგიკაშია“ ყოველმხრივ განხილული ცნების ეს დიალექტიკური პროცესი, თუ როგორ გაივლის ცნება თავისში იმთავითვე ჩასახულ ყველა საფეხურს (ენგელსი).



ასეთ მისტიკურ გარსშია გახვეული ჰეგელის დიალექტიკის რაციონალური მარცვალი, მაგრამ „ჰეგელი, — როგორც ვ. ი. ლენინი შენიშნავს, — გენიალურად მიხვდა ცნებათა დიალექტიკაში საგანთა (მოვლენათა, სამყაროს, ბუნების) დიალექტიკას“. ჰეგელთან „ლოგიკური ფორმები და კანონები ცარიელი გარსი როდია, არამედ ობიექტური სამყაროს ანარეკლია“. ამიტომ ვ. ი. ლენინი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ჰეგელის დიალექტიკის სისტემატურ შესწავლას მატერიალისტური თვალსაზრისით. კ. მარქსთან და ფ. ენგელსთან ერთად, რომლებმაც ფეხზე დააყენეს თავდაყირა დაყენებული ჰეგელის დიალექტიკა, ვ. ი. ლენინმა მოგვცა ბრწყინვალე მაგალითი იმისა, თუ როგორ უნდა ვკითხულობდეთ ჰეგელს მატერიალისტურად: „საზოგადოდ მე ვცდილობ, — წერს ვ. ი. ლენინი, — წავიკითხო ჰეგელი მატერიალისტურად: ჰეგელი თავდაყირა დაყენებული მატერიალიზმია, ე. ი. მე უმეტეს ნაწილად ვაძევებ ღმერთს, აბსოლუტს, წმინდა იდეას etc...“. „ცა — ბუნება — სული. ცა ჩამოაცილე: მატერიალიზმი... — მთელი სამყაროს (პროცესის) კანონზომიერი კავშირი“...

გენიალური ლენინური „კონსპექტი ჰეგელის წიგნისა „ლოგიკის მეცნიერება“ (იხ. ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ., ტ. 38), რომელიც წარმოადგენს ჰეგელის დიალექტიკის მატერიალისტური თვალსაზრისით კითხვისა და გაგების ნიმუშს, დიდად დაეხმარება ჰეგელის მკითხველს „ენციკლოპედიის“ ზედმიწევნით შესწავლასა და გაგებაში, რაც ესოდენ საჭიროა კაცობრიობის თეორიული აზრის უმაღლესი მწვერვალის — დიალექტიკური მატერიალიზმის დაუფლებისათვის.

გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელის (1770 — 1831) „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია“ შედგება სამი ნაწილისაგან: 1. ლ ო გ ი კ ი ს მ ე ც ნ ი ე რ ე ბ ა (რომელიც ამჟამად ქართულად ქვეყნდება), 2. ბ უ ნ ე ბ ი ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა და 3. გ ო ნ ი ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა.. „ენციკლოპედია“ ჰეგელის სიცოცხლეში სამჯერ გამოქვეყნდა: 1817, 1827 და 1830 წლებში. ჰეგელის გარდაცვალების შემდეგ მეგობრების წრემ გამოსცა მისი თხზულებების სრული კრებული, მათ შორის „ენციკლოპედია“. ამ გამოცემაში ცალკე ტომად გამოვიდა „ენციკლოპედიის“ პირველი ტომი. იგი გამოსცა ლ. ფონ ჰენინგმა 1840 წელს. შემდეგი გამოცემებიდან ცნობილია როზენკრანცის, აგრეთვე ბოლანდის, ლასონისა და სხვათა გამოცემები.

ჰეგელის „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის პირ-

ველი ნაწილის — ლოგიკის მეცნიერების“ ქართულ თარგმანს საფუძვლად დაედო შემდეგი გერმანული გამოცემები:

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Sechster Band. Berlin, 1840. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Logik.

2. G. W. F. Hegel. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse mit dem Zusätzen... für den akademischen Gebrauch herausgegeben von G. J. P. J. Bolland· Leiden 19 6.

3. G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In zweiter Auflage neu herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig 1905. (Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik).

აღნიშნულ გამოცემათა ტექსტებს შორის არის მცირე განსხვავება, რაც თარგმნის დროს მხედველობაში იქნა მიღებული. შეჯერების დროს უპირატესობა ენიჭებოდა 1840 წლის გამოცემას.

ქართული თარგმანი შედარებულია აგრეთვე ჰეგელის 1930 წლის მეოთხე რუსულ გამოცემასთან: Гегель, Сочинения, т. I, Энциклопедия Философских наук, часть первая, Логика. Перевод Б. Столпнера.

## მთარგმნელის შენიშვნა

ჰეგელის „ლოგიკა“ სათარგმნელად ურთულეს თხზულებათა რიცხვს ეკუთვნის. ჰეგელის აბსტრაქტული აზრების, ცნებებისა და დებულებების ქართულ ენაზე გადმოცემა, მათთვის ქართული სიტყვიერი სამოსელის, ზუსტი ეკვივალენტის, ადეკვატური ფორმის მოძებნა ფრიად ძნელ ამოცანას წარმოადგენს. ჰეგელის ენისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური გამოთქმის წესი, გრძელი პერიოდები, რთული სინტაქსური კონსტრუქციები, თავისებური ტერმინოლოგია, ჩვეულებრივი გერმანული სიტყვის ფილოსოფიური გააზრება (რომლის მეორე ენაზე გადატანა ხშირად შეუძლებელია, მაგ. „Die Erinnerung, Er-innerung“ — მოგონება, „sich er-innern“ — თავის თავში, თავის თავის შიგნით შესვლა, გახსენება ანდა „zu Grunde gehen“ — საფუძველში ჩასვლა, დაღუპვა, „aufheben“ — მოხსნა, გაუქმება, შენახვა, და სხვა მრავალი) თარგმნის დროს დიდ სიძნელეებს ჰქმნის. თუმცა მთარგმნელი ცდილობდა ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გავრცელებული ტერმინოლოგია ეხმარა, ზოგჯერ მაინც იძულებული იყო გერმანული ტერმინის ზუსტი ეკვივალენტის შერჩევის მიზნით შემოეტანა ახალი ტერმინი ან უკვე ცნობილი სიტყვა გამოეყენებინა ჰეგელის ამა თუ იმ ფილოსოფიური ცნების გამოსახატავად.

ასე მაგალითად, ტერმინების „der Geist“ და „die Seele“-ს განსასხვავებლად პირველის შესატყვისად ვიხმარეთ „გონი“, რომელიც უკვე მესამე ათეული წელიწადია თანდათან დამკვიდრდა ამ მნიშვნელობით ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, უმთავრესად თარგმანებში, და განმარტებით ლექსიკონშიც აისახა (იხ. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 2, „გონი“, მე-2 მნიშვნ.), მეორის გადმოსაცემად კი — „სული“.

ერთ-ერთი ძირითადი ფილოსოფიური ტერმინის „Sein“-ის გამოსახატავად ავიღეთ სიტყვა „არსი“. ტერმინი „არსი“ ხშირად გვხვდება ძველსა და ახალ ქართულ ფილოსოფიურ, აგრეთვე მხატვრულ ლიტერატურაში. ძველ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იხმარებოდა აგრეთვე ამ სიტყვის ტოლფარდი ტერმინი „მყოფი“ (პეტრიწი და სხ.). მაგრამ ეს ფორმა (მიმღეობისა) თანამედროვე

ქართულში ფილოსოფიურ ტერმინად აღარ იხმარება. პეტრიწი „მყოფს“ ხმარობს ბერძნული ὑπάρχον-ის შესატყვისად, ხოლო τὸ ὄν-ს იგი თარგმნის ხან „არსად“ (იხ. იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. I, $85_{2}$), ხან „მყოფად“: ὄν, ὄντος — „მყოფი“, „არსი“ ($76_{2}$, $85_{11}$), ηὴ ὄν — „არ არსი“, „არ მყოფი“ ($6_{6}$, $85_{12}$); „არსებას“ იგი οὐσία-ს გამოსახატავად ხმარობს ($8_{18}$, $10_{13}$ და სხ.). აქედანვე აწარმოებს „არსებითს“, „არსებითობას“.

სულხან-საბა ორბელიანისთვისაც „არსი“ და „მყოფი“ ტოლმნიშვნელოვანია. იგი ამბობს: „ა რ ს ი მყოფი (1 კათიღორი)“. „მყოფი ზოგადი სახელი არს ყოველთა მყოფთა“. ხოლო ეს „არსი“ ანუ „მყოფი“, — საბას მიხედვით, — „განიყოფების არსებისა მიმართ და შემთხვევითისა. არსება უკვე არს საქმე თავით თვისით მყოფი და არა მოქენე სხვისა შემტკიცებისა მიმართ“ და სხ. (იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა). როგორც აღვნიშნეთ, „მყოფი“ თანამედროვე ქართულში ფილოსოფიურ ტერმინად აღარ იხმარება და მის ნაცვლად გვაქვს ძველთაგანვე მომდინარე მისი ტოლფარდი სიტყვა „არსი“.

გარდა ამისა, სიტყვა „არსი“ ტერმინ „Sein“-ის გამოსახატავად იმიტომაც ვიხმარეთ, რომ როგორც გერმანულში, ისე ქართულში ერთი ფუძიდან იწარმოება შემდეგი ტერმინები:

Das Sein — არსი, das Seiende — არსებული, das Nichtsein — არარსი, das Nichtseiende — არარსებული, das Dasein — მუნარსი (მუნმყოფი), das Wesen — არსება, die Wesenheit — არსობა, არსებითობა, wesenhaft, wesentliche — არსებოვანი, არსებითი, das Einsein — ერთარსი, das Ansichsein — თავისთავად არსი, das Fürsichsein — თავისთვის არსი და სხვა.

რაც შეეხება ტერმინ „Dasein“-ს, რომელიც აქ თარგმნილია როგორც „მუნარსი“ („მუნმყოფი“ ან „მუნმყოფობა“), ეტიმოლოგიურად ნიშნავს „Sein an einem gewissen Orte — არსი (მყოფი) განსაზღვრულ ადგილს (იქ, მუნ-მყოფი — Da-sein). სიტყვა Dasein გერმანულ ფილოსოფიურ ენაში ქრ. ვოლფის შემდეგ იხმარებოდა existentia-ს — „არსებობის“ გამოსახატავად. სიტყვა Existenz-ს გერმანულად თარგმნიან: das Dasein, Vorhandensein, wirklich Vorhanden, Bestehen, Unterhalt, Wirklichkeit. მაგრამ ჰეგელის ლოგიკაში „Dasein“ და „Existenz“ სხვადასხვა მნიშვნელობითა და სხვადასხვა სფეროში იხმარება. მისთვის Dasein (მუნარსი, მუნმყოფი) არ არის დაკავშირებული სივრცის წარმოდგენასთან და არის პირველი განსაზღვრული არსი (Dasein ist bestimmtes Sein), პირველი



კონკრეტული არსი, არსისა და არარას მარტივი ერთარსი. არსებობა — Existenz კი არსების სფეროშია და წარმოადგენს რეფლექსიის უშუალო ერთიანობას თავის თავსა და სხვაში, ე. ი. გარკვეული აზრით ის ნიშნავს განხორციელებას. სიტყვა „მუნ-არსი“, „მუნ-მყოფი“ ზუსტად გამოხატავს გერმანულ Da-sein-ს. მართალია, იგი დღემდე ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არ გვხვდება როგორც ტერმინი, მაგრამ ძველ ქართულში, ნაწილობრივ ახალშიც, ხშირად იხმარება ზმნისსართ „მუნ“ და ზმნა „არს“ სახით („მუნ არს“) როგორც ფილოსოფიურ, ისე მხატვრულ ნაწარმოებებში (მთაწმინდელებთან, რუსთაველთან, სულხან-საბა ორბელიანთან, ილია ჭავჭავაძესთან და სხ.) და ლექსიკოგრაფიაშიც აისახა (იხ. დავით ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსულ-ფრანგული ლექსიკონი“, სადაც ლექსიკურ ერთეულად აღნიშნულია სიტყვა „მუნ-მყოფი“ და თარგმნილია როგორც присутствующий, présent, assistant“).

ამ მცირე შენიშვნაში შეუძლებელია ყველა ტერმინის აღნუსხვა და განხილვა. მკითხველი მათ ტექსტში ნახავს სათანადო გერმანული ექვივალენტებით (ფრჩხილებში).

მრგვალ ფრჩხილებში მოთავსებული სიტყვები ჰეგელისაა, კვადრატულ ფრჩხილებში მოქცეული ჩანართები — მთარგმნელისა.

# ᲡᲐᲒᲐᲜᲗᲐ ᲡᲐᲫᲘᲔᲑᲔᲚᲘ

(ციფრებით ფრჩხილების წინ აღინიშნება გვერდები, ფრჩხილებში — პარაგრაფები. მითითებულია მხოლოდ უმნიშვნელოვანესი ადგილები).

# შინაარსი

## ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია

**ГЕГЕЛЬ**

Энциклопедия философских наук

Часть первая

**Логика**

(На грузинском языке)

---

Государственное издательство

«Сабчота Сакартвело»

**Тбилиси**

1962

რედაქტორი პროფ. **ს. წერეთელი**

გამომც. რედაქტორი ვლ. სვანიძე

მხატვარი რ. რევაზიშვილი

ტექრედაქტორი ვ. ხუციშვილი

კორექტორები: ნ. გოქსაძე და ვ. კუპრაშვილი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 19/IV-62 წ.

ქაღალდის ზომა $60 \times 90^{1}/_{16}$.

ნაბეჭდი თაბახი 28,5. სააღრ.-საგამომც.

თაბახი 24,36. საავტორო თაბახი 23,27.

ტირაჟი 3000. შეკვ. № 41.

**ფასი 2 მან.**

საქ. სსრ კულტურის სამინისტროს

მთავარპოლიგრაფგამომცემლობის 1-ლი სტამბა.

თბილისი, ორჯონიკიძის ქ. № 50.

1-я типография Главполиграфиздата

Министерства культуры Грузинской ССР.

Тбилиси, ул. Орджоникидзе, 50.